IBN ARABÍ

El Intérprete de los Deseos

(Tarŷumān Al-Ašwāq)



Traducción y comentarios

Carlos Varona Narvión

EDITORA REGIONAL DE MURCIA

COLECCIÓN IBN ARABÍ

El Intérprete de los Deseos
Ibn Arabí, 6

Edita:
Secretaría General
Servicio de Publicaciones y Estadística
Editora Regional de Murcia
Gran Vía, 42
30005 Murcia

Primera edición:
Diciembre de 2002

Depósito Legal:
MU-2177-2002

ISBN:
84-7564-241-1

Ilustración de cubierta:
Sami Burhan

Gestión editorial:
Ligia Comunicación y Tecnología, SL
Tfno.: 868 940 259 Fax: 868 940 429

Impreso en España / Printed in Spain



El Intérprete de los Deseos

(Tarŷumān Al-Ašwāq)

Ibn ^{c}Arabī

Traducción, comentario y notas
Carlos Varona Narvión

2002

EDITORA REGIONAL DE MURCIA COLECCIÓN IBN ARABÍ

Asiento recomendado para catálogo

IBN ARABÍ, Muhyi l-Din
El intérprete de los deseos = (Tarŷumān al-Aŝwāq) / Ibn Arabí ; traducción, comentario y notas Carlos Varona Narvión. – Murcia : Editora Regional de Murcia, 2002
252 p. ; 23 cm. -- (Ibn Arabí ; 6)
D. L. MU 2177-2002. -- ISBN 84-7564-241-1
1. Mística musulmana. I.Varona Narvión, Carlos. II. Título. III. Serie
141.336

ÍNDICE

PREFACIO

De los sesenta y un poemas o casidas que componen el *Tarŷumān al-Ašwāq* (El Intérprete de los Deseos), además de algunas traducciones muy fragmentarias, existen tres íntegras (respectiva y cronológicamente en inglés, español y francés):

La primera es un trabajo pionero de R.A. Nicholson, aparecido en Londres en 1911 (reeditado en 1978 por la editora Theosophical Publishing House, con prefacio de Martin Lings). Esta presenta, además de notas explicativas y resumidas respecto del comentario del propio Ibn ᶜArabī, El Tratado de los Tesoros y Riquezas en el Comentario del Intérprete de los Deseos *(al-dhajā'ir wa-l-aᶜalāq fī šarḥ tarŷumān al-ašwāq)*, la versión en árabe proveniente de un manuscrito de su propia colección (v.p. 9) y un breve prefacio; no traduce el prólogo de la obra aunque lo reproduce en la lengua original.

Al arabista mexicano Vicente Cantarino debemos las "Casidas de amor profano y místico, Ibn Zaydūn e Ibn ᶜArabī" (editadas en México 1988 por la editorial Porrua). Esta versión, la única hasta ahora existente en castellano, carece de notas, glosario o aparato crítico, aunque cuenta con un comentario relativamente extenso a manera de introducción.

Maurice Gloton, por su parte, presenta la edición sin duda más elaborada hasta la fecha del *Tarŷumān:* L'interprète des désirs (Albin Michel, París, 1996), consistente, además de en la traducción misma de la obra, en la de las notas de *al-dhajā'ir*, prácticamente completas, con las ampliaciones y anotaciones pertinentes. De ésta última obra, consultada cuando teníamos casi ya concluida la nuestra, son especialmente valiosas, tanto para el arabista como para el lector interesado, las citadas notas, así como

los índices temáticos y de nombres propios. A nuestro juicio, sin embargo, se percibe en la traducción de los poemas una literalidad "de diccionario", que por desgracia los eclipsa como versos vivos, y substrae a la posibilidad de una lectura placentera.

Dado lo extenso del aparato crítico de la versión de Gloton recién reseñada, por nuestra parte hemos tomado premeditadamente el camino inverso a ésta, es decir: reducir al máximo las notas y glosas, al tiempo de poner el énfasis en la "poeticidad" del texto mismo y dar cierto protagonismo a un comentario, dividido en cinco grupos temáticos, en los que se trata del contenido literario, filosófico y místico de la obra, así como un glosario temático y un apéndice con una conferencia que tuvimos ocasión de dar en el Museo Nacional de Damasco (23 de abril de 2001) en el marco del seminario *"Arte y Sufismo"*, organizado por el Instituto Cervantes de Damasco. Esta llevaba por título *"La visión interna en la contemplación de la belleza divina: el* Tarŷumān al-Aŝwāq *de Ibn ʿArabī"*.

La intención que nos animó en el presente trabajo y su posible aporte, de haberlo logrado, es el hacer al lector en cierta medida próxima y "vivida" la experiencia de Ibn ʿArabī, a través del texto que nos ocupa, al tiempo de ir más allá de una aproximación estrictamente erudita. Los paisajes mentales que cruzan los poemas, la variedad y matices de los "deseos" enfrentados, las simas del alma y los caminos simbólicos de montaña, que en estos versos se intenta ayudar a transitar, están en primer plano, en un intento por desempolvar los siglos que nos separan desde su composición. El tener presente buena parte de la bibliografía tanto clásica como última, acerca del místico murciano, es por otra parte, evidentemente necesario para abordar esta traducción, aun cuando intentemos tomar aquélla, como "ruedas" que faciliten la larga marcha, como un punto de partida, no de llegada. Más bien lo hacemos como una conveniente referencia e ilustración, tal y como los "vientos" y "lluvias", que en el viaje por el desierto propuesto por cada oda, refrescan y aproximan nuestros pasos al próximo alto bajo una sombra. Será el lector quien juzgue si hemos acertado en adoptar a este particular un cierto punto medio (o de en medio) que no corresponde ni a un estudio exhaustivo de todos y cada uno de los nombres, términos y conceptos en curso, ni a correr, de otro lado, tras la vivencia desnuda del gnóstico que nos ocupa, como tal, inefable e irreproducible. De igual manera, más allá de la bibliografía del sufismo *taṣawwuf* o específica de Ibn ʿArabī, se ha procurado dar cierta cabida a disciplinas como la filosofía o el arte, en aspectos ora especulativos ora figurativos, que lindan con la mística, en este caso musulmana, y por ello en ocasiones muy próxima a la de las otras dos religiones monoteístas.

En cuanto al lenguaje mismo en el que se vertió el *Tarŷumān*, hemos optado por una traducción no "interpretativa", que añada explicaciones o términos donde no los hay, aun cuando tampoco sea plenamente literal, como no podía ser menos, tratándose de un texto poético. Nos hemos tomado, en este sentido, una cierta libertad en el orden sintáctico, permutando los dos hemistiquios *bayt*, o ciertas palabras dentro de ellos, únicamente allí donde a nuestro entender el verbo lo precisaba, para conservar en su versión castellana la musicalidad y ritmo poético que Ibn ᶜArabī quiso imprimir en su lengua original (ej. XXX,19). Algunos artículos y pronombres posesivos, por ello, se han visto en su caso alterados para no resultar excesivamente reiterativos, o se buscaron sinónimos a una misma palabra o raíz, que a menudo y hasta tres veces aparece en un mismo verso (ej. *GaDaRa* , en L,1).

En la poesía de Ibn ᶜArabī son frecuentes las frases concatenadas o sueltas, como relumbrones lanzados en diversas direcciones, aparentemente no unidos entre sí, a la manera, como en tantos sentidos, de la literatura clásica árabe de la *ŷahiliyya* (periodo preislámico). Algunas palabras han sufrido en esta edición un desdoblamiento en sus sinónimos, a nuestro juicio necesario, con vocablos muy repetidos, como por ejemplo para wādī, valle o cañada: (17,5) (20,12).

Algunos versos también, los menos (por fortuna) apenas significan nada en una lectura digamos "literal", si no se posee su clave interpretativa (ej. LXI,4), y se quedarían en un mero juego de sonidos si no se poseyera dicha explicación. Ello nos ha movido a añadir a nuestras propias aclaraciones, con notas a pie de página para todos los versos, la traducción de buena parte del comentario *(al-dhajā'ir)* que el propio Ibn ᶜArabī escribió años más tarde de la composición del *Tarŷumān*, en ningún caso, sin embargo, dicha traducción es literal, salvo que esté entrecomillada.

El ejemplar que hemos utilizado para la presente edición es el conjunto del *Tarŷumān* y su comentario, aparecido en la editorial Dar Al-Ṣādir de Beirut en el año 1966 –1386 H.

ESTUDIOS

INTRODUCCIÓN

POCAS palabras existen en la actualidad con un uso tan vulgarizado y de trivial significado como son "mística" y "erótica", cuando no la combinación de ambas, que por lo general llega a ser explosiva o conduce a las peores vaguedades. No es difícil hallar hoy día en las librerías un cierto surtido de manuales y "ensayos", que esgrimiendo estos reclamos, despliegan fuera de su contexto y coordenadas fantasías sobre el Tantra, el Tao y la poesía amatoria oriental, o hacen gala de "misticismo new age" para captar la atención del posible comprador. Afortunadamente, el turno de esta banalización aún no le ha llegado, y confiemos en que no lo haga, al sufismo en general y a Ibn ᶜArabī en particular, quien junto con Ibn Al-Fāriḍ, "el príncipe de los amantes", encabeza la derivada "amatoria" en la espiritualidad musulmana más avanzada de expresión árabe [1].

El eje central o "argumento" de la presente obra poética lo forman la nostalgia, el amor, el deseo y los lamentos del amante, junto a una secuencia reiterada que para el desamparado viajero se hila trágica e indefectiblemente entre la unión apenas entrevista y la separación. Le acompaña toda una trama de monólogos dirigidos a un supuesto camellero, de acampadas y partidas en el desierto tras los palanquines de las "bellas", con vientos, perfumes dispersos a los que se sigue sediento el rastro, noches turbadoras y soles abrasadores como volcanes. Sin embargo, la pasión es más que la pasión, los pájaros premonitorios, las tormentas, los espejismos o las montañas son siempre más que ellos mismos y acercan a una realidad distinta de la ordinaria, aunque igualmente "real", que se palpa con la yema de los dedos al cabo de cada verso. Estos, de difícil lectura en ocasiones, nos proponen constantes imágenes de amadas partidas en fantasmagóricas carava-

nas o asentadas en oasis más allá del tiempo y del espacio, ora ciertos ora imaginarios, las más de las veces con nombres metafóricos. Para el viajero virtual, gnóstico con labor de poeta que busca el refresco de la sombra, tanto unos como otros se revelan inequívocas emanaciones de los arquetipos celestes: mostraciones de la divinidad. El amor y el deseo se tornan de forma progresiva en Conocimiento, en sublimación de unas ansias más y más intensas, y nunca la unión de los cuerpos y el placer del abrazo llegan a cerrar la escena, pues su espera se prolonga sin fin. Siempre hay una trágica e inesperada partida de la/s Bella/s que indefectiblemente arrastrará, en un desabrido amanecer, al amante en su búsqueda.

Si hubiera que resumir en una frase el contenido del Tarŷumān, habría que decir, de forma similar a como sucede con El Cantar de los Cantares, que se trata de un viaje abstracto y al tiempo presumiblemente real por parte del poeta a la búsqueda de la A/amada, a través de desiertos, montañas y diversos lugares de peregrinación del Ḥiŷāz. Éste cuestiona a los diversos elementos: vientos, pájaros o estrellas, por el paradero de su querida, que en la imaginación a veces le sonríe y otras le desdeña, entrampándole en una cadena intermitente de gozo y sufrimiento. La serie de poemas que nos ocupan se inscriben pues en la "mística epitalámica" o de la "belleza", la que en el seno de la tradición judeo-cristiana generó el mencionado Cantar y posteriores epígonos, algunos singularmente brillantes, como el inagotable *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz. Bien sabido es que este género literario presenta las escenas y plantea los conceptos entre el plano simbólico y el de lo que realmente sucede, sucedió en algún momento o podría hacerlo en un futuro indeterminado. Hace referencia a un "tú" magnificado, brillante y mayestático, al tiempo que a la unión en el más amplio sentido de la palabra, con el misterio, mediante otro cuerpo, sea éste del todo simbólico o se inspire y comparta episodios concretos. La inspiración la toma en este caso, según nos confiesa Ibn ᶜArabī en el prólogo, de la joven persa Niẓām, quien residía en La Meca en una de las ocasiones en las que vivió el gnóstico.

No es necesario profundizar en exceso a este respecto, en la literatura espiritual de las religiones monoteístas, incluida la musulmana, para constatar que son esencialmente antropocéntricas/teocéntricas, aun cuando en el Cantar de los Cantares, una de las fuentes universales del género, la naturaleza, los animales y los elementos vivos poseen un puesto ciertamente central. Siempre se lee dicho papel, empero, como ilustración y reflejo de las potencialidades del hombre y de los Atributos divinos, sin que llegue a otorgarse rango de protagonista al cosmos mismo en cual-

quiera de sus manifestaciones, como en efecto sucede en la generalidad de las religiones asiáticas, tales como el Hinduismo, el Taoísmo o el Shinto.

Las esferas que dan en llamarse carnal y espiritual se encuentran en la vivencia mística, por necesidad de su naturaleza humana, profundamente interrelacionadas, ya que como atestigua su trasunto literario en las más variadas épocas y tradiciones, actúan al igual que dos espejos enfrentados. Con facetas complejas y poliédricas, estos espejos reflejan la globalidad del hombre, y cualquier movimiento o cambio de luces en uno es inmediatamente reflejado por el otro. Es sólo la visión exotérica, la de la sociedad y sus instituciones, foránea a la vivencia profunda, la que los desvincula, pues entre lo que designamos como cuerpo, intelecto y espíritu, se operan complejos vínculos que nunca llegan a estar totalmente medidos y aquilatados. Por el contrario, permanecen en un tan rico como evanescente terreno de difícil orografía. Al inicio o alto en el camino, una esfera "da cuerpo", moviliza a la otra, y así acontece de manera sucesiva y sin fin.

Exceptuadas algunas escasas palabras tales como éxtasis, motivado por el poder del "tú", por la deseada salida de uno mismo, el erotismo humano suele ser la referencia para el vocabulario de la mística, y no al contrario. El misticismo, o vía de apropiación interna y personal de una determinada religión, llevada a sus últimas consecuencias, posee innumerables formas y desarrollos en el plano biográfico y literario. El alimento común a éste y al erotismo, es el deseo, el deseo incesante, ya sea de sublimación o de encarnación, de lo evanescente o del cuerpo concreto. El deseo como motor, al tiempo que como instrumento liberador, tome la dirección que tome en ambos orbes, sigue siendo pues la clave.

La espiritualidad ha tendido a aparecer en la tradición cristiana enormemente descarnada, afecta a un extremo ascetismo, lo que no tiene por qué seguirse en el Islam u otras religiones. A la postre, sin embargo, y apartado de las prioridades vitales, el cuerpo reclama siempre por los más variados cauces al espíritu su derecho de aparición y presencia, de voz y acto. Por ello, por un cierto "instinto" de compensación, por una dinámica de ósmosis, un amor extremo puede conducir a la mística, mientras que la ascesis conlleva generalmente en su evolución un cierto "regreso" a los sentidos, por mucho que éstos lleguen a tomar cuerpo únicamente a través de la imaginación y del lenguaje. En esta interacción psicosomática, el espíritu, vivido intensamente, comienza a encarnarse, a hacerse palpable por doquier, mientras que el amor-pasión se descorporiza para convertirse en una imagen, en la reiteración de un mismo movimiento apasionado. ¡La vida del hombre, y más la del hombre espiritual, es en este sentido, paradójica!

El recién mencionado Ibn Al-Fāriḍ, así como Rabīᶜa Al-Adawīya, Al-Ḥallāŷ, y tantos otros sufíes, gnósticos musulmanes (en los capítulos introductorios y notas de esta edición empleamos indistintamente estos dos términos: gnóstico y sufí), no encontrarían ningún sentido en aislar radicalmente estas dos denominaciones aparentemente contrapuestas: cuerpo y espíritu, amor humano y divino, que se han dado a lo largo del tiempo, y no sólo en la tradición platónica, para intentar cortar el nudo gordiano de lo indistinguible. En el caso de Ibn ᶜArabī, la amada aparece en el presente texto como mostración de lo irrepresentable, como la emanación de la Esencia divina. Desde esta óptica, la mujer, en ocasiones nombrada como la joven Niẓām (=orden, armonía), no es exactamente pues la divinidad, sino un reflejo tangible, una epifanía, un bello rayo de Sus Atributos o Nombres. Eso es lo que representa la imagen de Niẓām para la vivencia personal del autor, que sólo subsidiariamente tendrá que ver con los dogmas y ortodoxias doctrinales en las que se cristaliza la religión. Como señala al respecto R.A.Nicholson: *"The love thus symbolised is the emotional element in religion, the rapture of the seer, the courage of the martyr, the faith of the saint, the only basis of moral perfection and spiritual knowledge. Practically, it is self renuntiation and self-sacrifice, the giving up of all possessions -wealth, honor, will, life, and whatever else men value- for the Beloved's sake without any thoutht of reward. I have already referred to love as the supreme principle in Sufi ethics (...)"* [2].

Cuando por su naturaleza, la mística expresa una vivencia inaprensible, de franca difícil comunicación, no ya para los demás, sino para el propio sujeto, surge la necesidad de fijarla, de "atar" lo experimentado a unos términos tan humanos y reconocibles como los del propio cuerpo. Y es en este punto en el que el lenguaje alcanza su poder de mediación y su rara autonomía respecto de lo que designa. Los órganos son ellos mismos y sus metáforas, o a la inversa, según su grado de sublimación: ambos mundos quedan unidos sobre un mismo fuego que les alimenta. De la misma manera, y en un sentido más amplio, independientemente de la religión o cultura de la que se provenga, es una pregunta siempre abierta para el individuo, la de su relación con el mundo, no sólo dónde empieza y termina el cuerpo, el suyo propio y el de su amante, sino sus imágenes y metáforas, prolongadas en sentido inverso por las del alma, y abiertas a la irradiación del espíritu.

El gnóstico que merece ese nombre, no es trivial en su discreto rechazo o cierto alejamiento de la materia, sabe en qué grado cuantificarla, otorga a las propias experiencias sensoriales un valor y una lectura cualitativa,

renovada y poderosa, aunque en ocasiones no lejana del dolor y muy a menudo de la renuncia. En ese plano hemos de situar al Tarŷumān de Ibn ᶜArabī, sus símbolos y alegorías tan vividas, tan próximas al placer como al sufrimiento, más tal vez a este último, que causa la A/amada, paradigma de la belleza y sabiduría inaprensibles. El *Intérprete de los Deseos*, la obra frente a la que ahora nos encontramos, habla del amor y la pasión en sus más variados matices, desde los recónditamente sutiles, hasta la pesantez y urgencia de las "entrañas". Y de ahí, trata por fuerza del sufrimiento, de las lágrimas y el dolor por la infinita distancia que ha de recorrerse en el camino hacia el Conocimiento, al tiempo que por la nostalgia, a causa de la lejanía que dicha búsqueda interpone respecto de las necesidades y hábitos más humanos.

Como ocurre con toda la poesía árabe clásica, Ibn ᶜArabī se apoya en un paradójico vacío, en una ausencia: al llegar el amante al campamento, al punto de encuentro, halla siempre que su amada ya ha partido y quedan sólo unos tristes restos esparcidos por la arena. Por este motivo esencial de inspiración, el presente texto, como casi todo discurso poético y místico inscrito en la tradición musulmana de expresión árabe, aun con distintos grados y contextos, debe leerse en términos de presencia/ausencia *(ḥaḍra-gayba)*, de vida y muerte, dos vocablos aparentemente opuestos pero vecinos en la búsqueda espiritual, y a los que Ibn ᶜArabī alude a menudo, casi indistintamente, en una cadena tan estrecha como ininterrumpida. En efecto, tan ardua como desconcertante es la labor de quien intenta ser intérprete de la propia vida y sus fragmentos, ora frustrados, ora satisfechos, los que forman parte de un todo indivisible y respecto de los que el sujeto posee como espectador escasa distancia y perspectiva. Por el lenguaje, en este caso por la poesía, el Tarŷumān de Ibn ᶜArabī intenta ir más allá de los tradicionales pares de opuestos: el gozo y el abatimiento, la estrechez *(ʿaqd)* o la soltura *(basṭ)*, el fulgor y las sombras, aunque como decimos y queda evidenciado a lo largo de los versos, el traductor de sí mismo posee escasos medios y opera con su labor en este campo reflejo como una barca a contracorriente. ¡El intérprete es siempre superado en su tarea por aquello que intenta traducir![3]

Hablar directamente del "misterio" es de alguna manera profanarlo, deshacerlo. La metáfora, la elipsis, son la única forma de aproximarse a él sin destruir ni desvirtuar su esencia, de ahí que sea la poesía y no el tratado teológico lo que emplea en este caso Ibn ᶜArabī. Como señalamos en diversos lugares de los capítulos introductorios, en este sentido, las notas explicativas o exégesis que años más tarde añadió en obra aparte *(al-*

dhajā'ir) el propio gnóstico, aclaran algunos símbolos y nombres propios, pero no añaden sabiduría a su expresión. A este particular, el de la conversión al lenguaje de los propios sentimientos, y su interpretación a través de la palabra en el ámbito místico, señala P. Ballanfat, uno de los más conocidos estudiosos del gran gnóstico iraní Ruzbehān Baqlī -quien desarrolló un método hermenéutico *(istinbāṭ)* del discurso y la experiencia mística del que nos ocuparemos en el capítulo I-: *"Les mots du mystique, lorsqu'ils se font descriptifs, deviennent eux-mêmes une énigme dont la signification, les effets, dans tous les sens du terme, lui échappent. Les visions rendent leurs mots obscurs, paradoxaux. Certes ceux-ci se codifient, tentent de s'arrêter dans des métaphores stéréotypées, des images maniées quasiment comme des concepts. Bref un style se constitue, qui a pour but de systématiser"*[4].

***

De manera similar a como San Juan de la Cruz se inspiró en el *Cantar de los Cantares* y transpuso "a lo divino" sonetos de Garcilaso, nuestra percepción del Taryumān es que Ibn ᶜArabī opera de igual manera respecto de la casida clásica árabe, extremo que ampliamos a continuación por parecernos revelador. El gnóstico murciano se encuentra influido con especial vigor por la míticas composiciones preislámicas: las *muᶜalaqāt*, que suponen el paradigma poético fundador de dicha literatura. Estas fueron compuestas por los poetas-guerreros de la península Arábiga: Imru'al-Qays, ᶜAntara, o Tarafa, entre otros, quienes tantas similitudes tienen con ciertos trovadores provenzales. Con igual soltura entraban éstos en una batalla o una justa poética, constituyendo el momento más legendario de la creación en lengua árabe. Si tal acontece en el trasfondo literario del texto que nos ocupa, con personajes, imágenes y metáforas de la poesía arcaica árabe *ŷahilī*, en el campo puramente religioso, es decir, en el contexto de la revelación islámica, lo hacen el Corán y la *sunna* (dichos del Profeta) en primer lugar, junto con la peregrinación a La Meca y todos los lugares, ritos o situaciones que desde tiempos de Muḥammad hasta nuestros días dicha fe entraña [5].

El *nasīb* es sin duda el elemento o género literario más importante en el que Ibn ᶜArabī se ha concentrado en las presentes odas, a partir de la elaboración de sus versos místico/amatorios [6]. Éste es parte de la casida clásica, y se refiere indefectiblemente, como acabamos de señalar, a las quejas del poeta-amante ante los restos del campamento ya partido de la amada.

Uno de los más conocidos estudiosos de esta precisa derivada poética, Jean Claude Vadet, señala que: *"Quant au* ghazal, *il est clairement conçu par al-Amidi (m.370/981) comme une subdivision (nawᶜ) du nasib, comportant `portrait et éloge des femmes, désir, passionné, souvenir, nostalgie et chagrin´ (al-muwazana bayna shiᶜr Abi Tammam wa-l-Buhturi, II, 59)"* [7].

Resulta en efecto notable, que el *nasīb* esté abocado siempre al pasado, al alejamiento de la tribu de la amada, que parte buscando nuevos pastos, o por otro motivo, casi nunca aclarado. El poeta, solo o con compañeros, por lo común dos, en los presentes versos de Ibn ᶜArabī, simbólicamente representados por la razón -*ᶜaql*- y la fe -*īmān*-, descubre desconsolado en mitad del páramo, transido por animales salvajes, las ruinas *(aṭlāl)* de las tiendas *(manzil)* de la amada. Tras ello vienen las lágrimas, la pesadumbre y la negra premonición de que ya no volverá a verla, quedando sólo su imagen, mil veces en estos dísticos rehecha (VIII,1-2):

Sus campamentos (de primavera) desaparecieron ya,
mas el deseo está en mi corazón siempre fresco, y jamás se desvanece.
¡He ahí las trazas de su partida, y las lágrimas!
¡Siempre que se los recuerda al alma derriten!

En realidad, estos sesenta y un poemas no poseen un carácter lineal o progresivo. No se trata de una dramatización, con acción y consecuencias derivadas, sino que podría comenzarse la lectura por cualquiera de ellos y concluir casi indistintamente en otro, aunque sin duda, el núcleo más revelador o clímax, ese centro *punctum* que abriga toda obra, se encuentra aproximadamente entre las odas XLIV y LV.

El tema de fondo al que nos enfrentamos es el *gazal* o poesía amatoria y la forma o contexto general el *nasīb,* a su vez inscrito en la casida *(qaṣīda)*, poema clásico árabe. Se trata de un ámbito prácticamente inmóvil desde la época preislámica, no sólo hasta el momento en que le tocó vivir a Ibn ᶜArabī, sino escasamente hasta hace un siglo, cuando por influencia de la literatura occidental y su propia evolución, cambió sustancialmente la concepción poética árabe. Se trataba de un mundo bien definido, con una fuerte idiosincrasia, pero complejo al tiempo, por sustentarse en profundas y extendidas raíces de numerosas influencias, tales como el eros platónico en el plano filosófico, y los dos grandes focos locales de civilización en el contexto geográfico de esa época: Bizancio y Persia.

Los primeros *nasīb* de que hay constancia datan de principios del siglo VI de la era cristiana, y acaban por convertirse en la parte más importante

de la casida, prefigurando lo que será entre otros la obra de Al-Farāzdaq y Al-Ŷāḥiẓ, en la poesía amatoria omeya y ᶜabbasī, sin duda dos de los momentos de esplendor máximo de esta literatura [8]. En este terreno bien abonado, el poeta y gnóstico murciano, habla de una tradición beduina y cortés *(ᶜudhrī)*, más que de su propia experiencia, quien exceptuadas las peregrinaciones a La Meca y los numerosos viajes, estuvo básicamente asentado en las ciudades [9]. Sin embargo, todos los tópicos de esta literatura: las ruinas, los compañeros, el fantasma soñado de la amada, el presagio de la separación, el graznido del cuervo..., prácticamente todo ello está presente en los poemas de Ibn Arabī. En su ciclo de casidas, añade a la constante partida en búsqueda de la A/amada, algunas diferencias subtemáticas o diferentes escenificaciones, tales como el peregrinaje a La Meca (VII,8):

A mí se unieron al besar la piedra unas jóvenes
veladas, que venían del giro (alrededor de la Kaaba).

Mas la peregrinación es aquí, no el cumplimiento de un precepto religioso, sino el encuentro con lo sagrado a través del A/amor (III,1-2):

¡Amigos, haced un alto en el camino de la Duna,
deteneos en Laᶜlaᶜ y buscad las aguas de Yalamlam!

Pues allí habita quien sabéis, por quien ayuno,
peregrino, y (los santos lugares) visito.

***

Al inicio del Islam, como el resto de las religiones "reveladas", acaeció un gran puritanismo, en el sentido de que el amor divino -muy distinto del cristiano y más cercano al judío por la imposibilidad de la encarnación de Dios- se daba por necesidad en un plano aislado del humano, no estando aún lo suficientemente maduro como para soportar la identificación metafórica de la divinidad como amante del devoto. El concepto mismo del amor por parte del Creador tiene una lectura distinta en las tres religiones monoteístas, paralela y complementaria en ocasiones, aunque diferente, tanto en la expresión textual como en su fenomenología o aparición. Posteriormente, hacia el siglo segundo del mensaje coránico, la situación fue haciéndose más compleja, ya que de una etapa que podríamos llamar "épica", de la revelación y recopilación de los dichos del Profeta, se pasó

a la interiorización del mensaje religioso. Quedó así abierta la vía para la literatura amatorio/virginalista *(ʿudhrī)*, para las Lubnā y Qays, las Layla y Maŷnūn, así como para la honda influencia de la filosofía platónica y la relectura de las *muʿalaqāt* preislámicas, fuente en verdad inextinguible de inspiración en temas y símbolos. De tal manera, Ibn ʿArabī dice en sus ultraconocidos versos (XI,15-16):

Sigo sólo la religión del amor, y hacia donde van sus jinetes me dirijo, pues es el amor mi sola fe y religión.

Nuestro ideal es Bišr,
el amante de Hind y de su hermana, como lo es Qays, Lubna, Mayya y Gaylān.

Estos símbolos de la literatura *ʿudhrī*, muchachos y jóvenes aquejadas de una pasión que les enloquece y trasciende, encuentran resonancia en el místico murciano, en este marco del amor como eje y revelación más allá de las religiones. En el Taryumān Al-Aśwāq, por otra parte, se da una total identificación entre la belleza, el Conocimiento y las hermosas apariciones: en cada verso escuchamos el eco platónico de "lo bello es lo bueno", máxima que puede también ser leída a la inversa con idéntica validez. Hablamos, claro está, de una belleza refinada y trascendente, que se expresa desde adentro hacia fuera, de la cualidad al fenómeno, del origen a la representación, como la que aparece en la oda (XV,10-11):

Enamorado estoy desde que la belleza sobre su frente colocara una diadema de oro puro (tabbar), del (más rico metal). [10]

Si su brillo contemplase el (mismo) demonio, en el rostro de Adán reflejado, su adoración no le negaría.

Salomón, un personaje tan vital para las tres religiones monoteístas como relativamente poco conocido, y a quien se alude en varias ocasiones en el Taryumān, había establecido también en su Sabiduría (7,29-30) un vínculo entre estos dos orbes, pues en este texto declara acerca de la sabiduría que, *"Es más hermosa que el sol; supera a todo el conjunto de las estrellas, y comparada con la luz, queda en primer lugar"*. Por cuanto se sabe de su obra (le son atribuidos *El Cantar de los Cantares, el Eclesiastés y Proverbios)* y de su vida, la belleza fue siempre para él una exigencia y

norma de vida [11]. En este contexto, y tocante a la belleza en su calidad redentora, afirma H. Corbin en su "La Imaginación Creadora de Ibn ᶜArabī": *"Es pues el ser que por naturaleza está investido con la función teofánica de la Belleza el que presentará la Imagen más perfecta de la Divinidad. De esta intuición resultará la idea de lo* Femenino-creador *no sólo como objeto sino como Imagen ejemplar de la* devotio sympathetica *del fiel de amor. La conjunción de lo espiritual y lo sensible realizada en esta Imagen da lugar a paradojas admirables de las que emerge la figura de Maryam, como prototipo del místico, fijando los rasgos de la `Sophia crística´ velada todavía bajo los símbolos del `intérprete de los ardientes deseos´, pues es ella realmente la que posee el sirr al-robubiya, ese secreto de la divinidad (...)"* [12].

En el Tarŷumān al-Ašwāq se da una presencia constante, tanto explícita como metafórica, de las bellas formas, y muy especialmente de Ella, de la Amada, quien atrae y subyuga, al tiempo que paradójicamente libera de la materia [13], conduciendo al buscador a un mundo de presencias sutiles, como se evidencia en el verso (XXXIX,5):

Con amor cortejo a una de ellas:
una belleza en el género humano sin par.

No se trata, sin embargo, del lenguaje tierno y excitante del luminoso desposorio concebido en la tradición del Cantar de los Cantares, propio de una cultura agrícola mediterránea/oriental. Es éste tal vez algo más "frío", más esquemático, no imbuido de curvas y oquedades, sino hijo de la inmensidad del desierto y de sus infinitas rutas.

En el segundo siglo de la Hégira, como acabamos de señalar, fue madurando paulatinamente la vivencia de la religión musulmana, con lo que se enriquecieron y diversificaron sus manifestaciones directas e inducidas: entre otras la literatura, el pensamiento y el arte. Esto supuso un desarrollo de la devoción amorosa en esa fe hacia Dios, con la entrada en escena de importantes místicas, como Rabīᶜa Al-ᶜAdawīya y diversas mujeres: entre ellas Barada Al-Ṣarīmīya o Ruqayya Al-Mūṣulīyya. El camino al afecto y la sensibilidad amatoria quedó pues abierto. Dice Rabīᶜa:

"Par Ta gloire par Ta puissance
Ni de jour ni de nuit
De Toi ne serai distraite

Hormis par le sommeil de la mort
Et de cesse n´aurai
Jusqu´à Ta rencontre". [14]

Esta evolución del mensaje revelado implica no sólo la repetición de fórmulas y ritos, sino la interiorización de dicha religión, que apela a lo invisible mediante lo conocido. A un Dios irrepresentable y misterioso se le da la forma del Amado. Poco más tarde, Aḥmad Al-Gazzalī, hermano del conocido teólogo "Algacel", declararía: *"Yo soy el Amante y el Amado está en mi. Somos dos espíritus y estamos en un solo cuerpo"*. Al-Ḥallāŷ o Suhrawardī, entre otros muchos, profundizarían esta senda, siendo seguidos por toda la historia de lo que posteriormente se ha dado en llamar sufismo. Señalan Nelly y Larouss Amri que *"... l´Unique est imaginé, vu, senti, comme en témoignent toutes les descriptions visuelles, tactiles et olfactives des qualités corporelles des amants, à l´encontre du postulat de l´irreprésentabilité de Dieu. Dieu vu et entendu par des élus, des amoureux, des amoreuses plutôt; mais jamais fusionnat, jamais définitivement offert pour une incarnation accomplie une fois pour toutes..."* [15].

Las manifestaciones de la literatura espiritual musulmana siguen siendo en general sobrias, aunque gozosas al tiempo, hasta llegar a Ibn ᶜArabī en el Tarŷumān, quien clama a las bellas (XX,3-4):

¡Cuánto amo a esa chica juguetona,
que de entre las vírgenes y las virtuosas mujeres sobresale!

Como un sol surge ante los ojos,
y al ocultarse, en el horizonte de mi corazón amanece.

Esta complejificación en la relación siervo/Señor, hace pasar discreta o abiertamente, según los casos, de lo decretado en El Corán como código religioso/social, a una dinámica de amante/amado, tal y como sucede en las otras dos religiones monoteístas: el Cristianismo y Judaísmo. Estos dísticos, como todo el Tarŷumān, se ocupan de manera central de las teofanías en el corazón del gnóstico, así como de la dialéctica mantenida entre éste y el Tú divino. Tienen pues un papel importante, el amor y su opuesto, el rechazo, los indisolublemente ligados pares de opuestos o antónimos (*aḍdād*): el gozo/sufimiento, la vida/muerte (eros y thānatos), etc.: *"Le rapport de l´amour à la mort dans l´expérience soufie est tout autre: l´un est au service de l´autre. L´amour et la mort sont indissociables et s´insè-*

rent dans le cycle de la création. Les femmes soufies ont le mieux exprimé cet amour qui s'annonce par son contraire: la soumission, par l'esprit rebelle; la douceur des sentiments, par la 'violence' des mots; la croyance, par le kufr... *"* [16].

El buscador se encuentra en su deseo *(šawq)* atormentado, entre la ausencia *(gayb)* y la presencia *(maḥḍar)* del Ser amado; pues ni en una ni en otra halla paz, ya que estos opuestos cambian y se alternan de forma inesperada, como en toda relación amorosa, de ahí el título general de la obra: "El Intérprete de los Deseos", propio de quien intenta hallar un punto firme en medio del oleaje. Cuando el encuentro *(liqā')* tiene lugar se acrecienta *(yazīd)* su éxtasis amoroso *(waŷdhi)*; accede a una condición sublime (ᶜalī) que se remonta casi sin fin *(min ᶜalī īlā ᶜalā)*, identificándose a su Objeto amoroso, lo que no deja sin embargo de acrecentar su dolor *(fayazīd ālamahu)*. Sobre este deseo (*ᶜišq*) nos dice el Tarŷumān (LV,1):

> *El deseo me aniquila cuando estás ausente y hallarte no me alivia.*
> *¡Son (gemelos) pues los deseos, tanto en la lejanía como en la presencia!*

Según señala Henry Corbin a este respecto: *"Lo que llamamos el 'amor divino'* (hibb ilahi) *presenta dos facetas distintas: bajo un aspecto, es el Deseo* (shawq) *que Dios tiene de la criatura, el Suspiro apasionado* (hanin) *de la divinidad en su Esencia (el 'Tesoro oculto') que aspira a manifestarse en los seres, a fin de ser revelado por ellos y para ellos; bajo* otro aspecto, *es el Deseo que la criatura tiene de Dios, y que es en realidad el Suspiro de Dios epifanizado en los seres, que aspira a regresar a sí mismo"* [17].

Ruzbehan Baqlī, conocido como uno de los máximos representantes de la "mística amatoria", dice por su parte que un *"amante animado de un amor perfecto (por Dios)"* le ha pedido que le describa *"les dévoilements et les mystères des contemplations qui se sont produits en moi, les fiancées du royaume du plérome angélique et les merveilles des lumières du royaume de la puissance qui se sont dévoilées, les spécificités de la théophanie et de l'imminence divine dans l'étape spirituelle de l'équivocité, et les purs dévoilements des gloires de l'éssence divine qui apparurent au cours de mes extases (...)"* [18].

Todas estas mostraciones y contemplaciones suceden en el corazón. Es éste en Ibn ᶜArabī y el sufismo el órgano por excelencia del conocimiento; en él residen la intuición y la gnosis *(ma'arifa)*, siendo uno de los símbolos más vitales, si no el que más, compartido con distintos matices y

asociaciones por toda la humanidad. Aparece aquí como el lugar privilegiado de la contemplación, por cuanto que supone la sede, no del mundo afectivo, sino de los sentimientos superiores, como una atalaya fronteriza entre dos mundos. Es el centro del ser (XXVII,1):

¡Oh, viejo templo, una brillante luz se elevó en nuestros corazones para (penetrar) en ti!

También acerca del corazón como "lugar de la visión", dice Ruzbehān: *"Le mystique en revanche ne peut que constater l'impuissance du discours à nommer Dieu. Le registre descriptif du discours mystique élabore une prèsence de Dieu pour les créatures. Mais cet effort pour dire ce qu'il voit de Dieu et pour découvrir le sens interne des mots -les lettres du Coran elles-mêmes contiennent cent mille océans de science (Sharh: 55)- est comme une espèce de discours impossible"* [19].

Ella habita en lo más profundo del corazón del gnóstico (LXI, 7-8):

Y perdidamente me enamoré
de ésa que en Aŷyād vive.

Aunque (hasta al decir eso) yerro, pues es en lo más recóndito de mí donde mora.

"Resumiento, esta `fisiología mística´ opera sobre un cuerpo sutil compuesto de órganos psico-espirituales (cf. los centros sutiles o latifa *en Semnani) que deben ser distinguidos de los órganos corporales. El* corazón *es para el sufismo uno de los centros de la fisiología mística. Podríamos hablar igualmente aquí de su función `teándrica, puesto que su suprema visión será la forma de Dios* (surat al-Haqq), *ya que el corazón del gnóstico es el ojo´, el órgano por el que Dios se conoce a sí mismo en las formas de sus epifanías (...)"*, señala E. Corbin [20].

Es ante todo una belleza escondida, en pos de la que marcha el buscador del Tarŷumān (LIX, 10):

Apareció en el bān de Al-Naqā,
con las perlas más recónditas como único adorno.

La sorpresa y temor por la aparición de la belleza, de la epifanía, es también uno de los ejes del Tarŷumān: *"Y la contemplación debe ser efi-*

caz, es decir, debe hacer que el ser del contemplador se conforme a la imagen misma del Ser divino. Pues sólo después de haber sido modelado a esa imagen, es decir, después de haber pasado por un segundo nacimiento, podrá el místico ser investido fiel y eficazmente del secreto sobre el que descansa la divinidad de su Señor" [21]. Si bien la imagen de la mostración de la belleza es metafóricamente estética, tiene un calado paralelo a otra escala de valores y va más allá de ésta, puesto que se refiere a una belleza que no conoce declive, es una luna llena que no mengua (LVIII,5-6):

¡Mi amor por ti es verdadero!, repuse ¡Oh, cima de mis esperanzas!, y por él mi corazón enfermó.

Como la luna naciente, que tras salir nunca se oculta,
sobre mi estrella polar te alzaste.

Dicha belleza, que como decimos, se explica desde el interior, desde el secreto y hacia la manifestación, siendo ésta secundaria, y no a la inversa, es contemplada pues en el corazón, ámbito en el que se da la "imaginación creadora", cuyo máximo alimento es el amor [22] (LVIII, 6-7):

¡Por mi vida! ¡Oh, tú, la más gloriosa en honor y belleza! ¡La sin rival entre las bellas!

Tu jardín húmedo está por el rocío y tus rosas florecido. Tu belleza es (con pasión) apetecida, y por todos aceptada.

En mención a la calidad simbólica de la belleza, y su doble acepción de sagrada/profana, las dos partes conformadoras del símbolo, E. Trías apunta en su La Edad del Espíritu: *"Esa revelación destaca el carácter* amoroso *de la cópula. En ella las dos partes del símbolo, el testigo y lo sagrado, el símbolo manifiesto y lo simoblizado en el símbolo, generan entre sí una trama* argumental, *susceptible de relato y composición narrativa, en virtud de la cual va desplegando todas las incidencias y episodios de una `historia´ amoroso-pasional, en la que toda la complejidad amorosa queda convocada y amalgamada"* [23]. Todo ello sucede en el "mundus imaginalis" *(ʾālam al-mithāl)*, como el verso (XX,20):

¡Si sólo nos hubieseis contemplado en Rāma,
cambiándonos sin manos las copas de la pasión!

La imagen de "sin dedos", apunta a la santificación *(taqdīs)* y la carencia en Dios de atributos humanos *(tanzīh)*, poniendo así el énfasis en lo abstracto, *"fuera de lo sensible, de la imaginación, la imagen y la analogía"*. En esa medida se da en esta serie de poemas el espacio fronterizo entre las dos: se está en el límite de la experiencia humana, paisaje y sensaciones extremas que comienzan a irrumpir en lo desconocido, más allá de esa *cesura*, que como en los dos hemistiquios del poema hace de puerta entre uno y otro nivel.

Gracias a esta cualidad de "co-presencia" con lo otro, se mira al infinito a través de una forma determinada, como apunta Corbin: *"Cuando el velo se alza, el corazón del gnóstico es como un espejo en el que se refleja la forma microscópica del Ser divino. (...) Este poder del corazón es lo que designa específicamente con la palabra himma, término cuyo contenido tal vez podamos comprender algo mejor si lo asociamos con la palabra griega* enthymesis, *que significa el acto de meditar, concebir, imaginar, proyectar, desear ardiéntemente, es decir, tener presente en el thímos (en gr), que es fuerza vital, alma, corazón, intención, pensamiento, deseo"* [24].

Prosigue en el mundo de los arquetipos o imaginal (XX,3):

¡Cuánto amo a esa chica juguetona,
que de entre las vírgenes y las virtuosas mujeres sobresale!

Ibn ᶜArabī señala también respecto de este verso, que la joven es la Divina sabiduría, que llena el corazón de contento, tanto en su pureza como en su frescura y novedad *(ḥudūth)*. Destaca su carácter de juego *(laᶜūb)* y que ésta se hace amar *(mutaḥabbiba)*. Dice que sobrepasa a las vírgenes y mujeres virtuosas *(gawānī)*, en el sentido de que nadie ha llegado de forma material a tocarlas, pues la sabiduría permanece tras de un velo. Las designa literalmente como *banāt al-judūr* (=jóvenes del velo), al estar preservadas de las miradas, y existir sólo para el corazón del gnóstico.

Mas nada se le ajusta cumplidamente, no obstante, ni nombres, formas, o siquiera lo bello y lo sublime, aun cuando por analogía éstos se hallen más próximos a lo que no tiene expresión. A todo esto se llega retorciendo el lenguaje, para en la respiración profunda de su carrera hacerle entregar el secreto que guarda el origen de lo humano y por tanto, en buena parte de la Creación. A este respecto señala P. Ballanfat en su edición de Ruzbehān: *"... car c'est le langage lui-même qui devient lieu de production et non pas instrument descriptif qui dresserait le simple cataloge toujours*

inadéquat d´une vision qui l´excéderait. Le paradoxe est la forme même dans laquelle Dieu apparaît dans une vérité textuelle..." [25].

Gran parte de lo que sucede en el corazón del místico ocurre también en el lenguaje, y no es éste una mera transposición:

> *Añoró el Oriente al ver por el Este el rayo,*
> *mas si por el Oeste hubiese lucido, el Occidente habría anhelado.*

Se refiere a la "visión" de Dios, a través de sus manifestaciones en la existencia y los acontecimientos. El Este representa el lugar de la manifestación fenoménica *(mawḍi kawnī)*. Por "Si por el Oeste hubiese lucido", alude a que tras la manifestación de la Esencia Divina en el corazón del gnóstico, éste hubiese querido permanecer en el mundo puro *(tanzīh)* y oculto *(gayb)*, pero su naturaleza humana le hace volver a la batalla diaria de la materia.

> *De miradas lánguidas y asesinas*
> *sus cejas son vainas de unos ojos, que como sables (desenfundan).*

Las "miradas asesinas", hacen perecer al buscador en su individualidad, cuando marcha en pos de esas "ciencias" superiores, agudas y cortantes de la realidad como sables. La languidez escenifica poéticamente la contemplación y la soledad que les están asociadas.

El sufrimiento del Místico/poeta posee una intensa cualidad redentora, como señala H. Corbin: *"Desgasta sus sentidos en el roce con lo indestructible, lo contrario que el poeta, que los desgasta por el roce con lo provisional; el uno se abisma casi carnalmente en lo supremo (lo mística:* fisiología de las ciencias*), el otro se deleita en la superficie de sí mismo. Dos gozadores en niveles diferentes. Tras haber paladeado las apariencias, el poeta no puede olvidar su sabor; es un místico que, a falta de poder elevarse a la voluptuosidad del silencio, se limita a la de la palabra. Un charlatán de calidad, un charlatán* superior*"* [26].

El tema, que está en la base de toda esta estética es el del espíritu, rezumando a través de los órganos y evocaciones del cuerpo... haciendo como en un espejo mágico, concebible lo irrepresentable.

En referencia al Amor, a la *devotio sympathetica,* que significa `sustanciación´ por todo su ser de la investidura teofánica que confiere a una forma visible, apunta también Corbin: *"De ahí que la cualidad y la fidelidad del amante místico sean función de su `capacidad imaginadora´, pues*

como dice también Ibn ʿArabī: `El amante divino es espíritu sin cuerpo; el amante físico puro y simple es un cuerpo sin espíritu; el amante espiritual (es decir, el amante místico) posee espíritu y cuerpo'" [27].

La unidad se transparenta más allá de las formas (XL,3):

Cuando a su clímax llega cada luna llena,
desaparece hasta el siguiente mes.

Ella no se parece a nadie, pues se encuentra en la "estación de la unidad" *(maqām al-tawḥīd)*. La perfección de la luna llena *(badr)* le viene de ser reflejo del sol, que en su luz encarna al Espíritu. Tal perfección no puede declinar *(naqṣ)* en fases.

Este amor conduce en un peregrinaje por el desierto, voz que sigue la traza de la Amada. Ciorán dice sobre esta búsqueda absoluta: *"El espíritu caballeresco, vuelto hacia lo intemporal, perpetúa allí el gusto por la aventura. Pues la mística es una aventura, una aventura vertical: se arriesga hacia lo alto y se apodera de otra forma de espacio. En ese punto se diferencia de esas doctrinas de la decadencia, de las que lo propio es no provenir del manantial, sino venir de* otra parte, *como las que de Oriente fueron trasplantadas a Roma"* [28].

En los capítulos y apéndices que siguen, no hemos intentado hacer de exégetas exhaustivos o implacables de estas poesías, lo que hubiera sido una labor abocada tal vez al fracaso, como intentar tomar el agua del mar con una cuchara o ser "intérprete" del "intérprete de los deseos". Tal y como declaramos desde el inicio, nuestra labor ha intentado ser más pictórica que rigurosamente textual, ofreciendo una cierta imagen de la ascensión a lo largo de los caminos, de este intérprete de los deseos.

***

NOTAS

1 Poema del Camino Espiritual, ʿUmar Ibn Al-Fāriḍ (Con un estudio preliminar de los géneros báquico y amoroso en la literatura mística musulmana. Traducción y comentario de Carlos Varona Narvión) Ed. Hiperión, Madrid, 1989.

2 *The Mystics of Islam*, R.A. Nicholson, Routledge and Kegan Paul LTD, Londres, 1970, p.107.

3 Trujamán: "intérprete, persona que se ocupa en explicar a otras, en idioma que entiendan, lo dicho en lengua que les es desconocida", DRAE, Espasa Calpe, Madrid, 1992 t. II p. 2.035.

4 *Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières*, de Ruzbehan al-Baqli al-Shirazi, Edición de Paul Ballanfat, Éd. du Seuil, París 1996, p. 101.

5 Se trata de la "poesía a lo divino" o "contrafacta", tal y como se denominaba en el Barroco español, como las églogas, canciones o elegías de Sebastián de Córdoba o el poema En una noche de San Juan, a partir de los versos de Garcilaso de la Vega.

6 Ver Ilse Lichtenstädter, "Das nasib der altarabischen Qaside", Islamica, V (1931-32) y cap. The Poet as hero (pp. 3-30) en *On the art of medieval Arabic literature*, (Princenton, 1974).

7 *L'Esprit Courtois en Orient –dans les premieres siècles de l'Hégire-*, Jean-Calude Vadet , Édtions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1968, p. 1.

8 Idem, p. 979, "Para los iraquíes de los s. II y III como Ibn Daᵓud, el nasib se convierte en el "nec plus ultra" de la poesía amorosa, modelos beduinos, breve encuentro, larga ausencia y nostalgia inconsolable". p. 26.

9 Ver apéndice biográfico.

10 La Belleza *(ḥusn)* se refiere al punto de la contemplación esencial *(mašhad ʿaynī)*, que sucede en el lugar de la separación (*maqām al-tafrīq*) del creyente respecto de su Señor. Las dos referencias al oro *(dhahab y tabbar)* de este verso nos introducen, por una parte, a la perfección *(ṣifa kamāl)* de la meta que se persigue, así como a una lectura alquímica, en el sentido de que en la búsqueda espiritual se da una segunda separación *(farq thānī)* respecto de la divinidad. Según explica Ŷurŷanī en su Libro de las Definiciones *(kitāb al-taʿārifāt)*, esta separación se da tras la inicial *(farq awwal)* y la posterior integración en sí *(ʿayn al-ŷamʿ)*. En esta serie sucesiva de estaciones *(al-al-farq al-thānī)*, supone "tomar conciencia, por la presencia contemplativa *(šuhūd)*, de que la criatura es mantenida por el Dios Verdadero". Es la visión directa *(ruᵓya)* de la unidad *(waḥda)* en la multitud *(kathara)*, así como al contrario: la visión directa de la multitud en la Unidad, sin que uno de estos dos oculte al otro.

Según el Corán (38-71-74) Iblīis fue el único ángel que no se prosternó ante Dios. Iblīis tiene la connotación de ángel caído que posee Luzbel en la tradición cristiana, frente al infernal y tentador demonio Satán *(šaiṭān)*. Habría visto la luz en el rostro de esta esencia deseada *(dhāt maṭlūba)*.

11 Y más en concreto, como en el Tarŷumān alcanza la categoría de mujer a la que Salomón desea y se une, en (8,2): "La amé y la busqué desde mi juventud, procuré desposarme con ella, enamorado de su belleza", y continúa, explicitando no sólo el carácter sacro, sino también el nexo de la sabiduría entre Dios y los hom-

bres, como en definitiva es Salomón -"Yo soy hombre mortal, semejante a todos" Sab (7,1)-:

"Se manifiesta su excelsa nobleza por su convivencia con Dios, y el Señor de todas las cosas la ama. Porque está en los secretos de la ciencia de Dios y es la que discierne sus obras".

12 *La Imaginación Creadora de Ibn ʿArabī*, Henry Corbin, Ed. Destino, Barcelona, 1993, p. 173.

13 En diversos otros sitios, como en Eclo (24,1-47) queda claro el que la sabiduría, que se declara a sí misma salida de la "boca del Altísimo", se encuentra infusa en todas las obras de Dios, es decir, en la creación y de manera especial en el hombre".

Aunque la sabiduría posee una personificación en el Antiguo Testamento lo hace como una propiedad o atributo divino, no como un dios. Para la distinción entre el Antiguo Testamento y la tradición patrística cristiana, con argumentos en contra y a favor por parte de los exegetas de si es una hipóstasis, persona divina diferente de Dios, véase el capítulo dedicado a este tema en el erudito estudio Sofía-María de Thomas Schpflinger, (Hogar del Libro, Barcelona, 1993), pp. 227-244.

14 Les femmes soufies ou la passion de Dieu, Nelly et Laroussi Amri, Ed. Dangles, St.-Jean-de-Braye, 1992, p.107.

15 Idem p. III.

16 Idem p.116.

17 Corbin, Opus cit. p. 175.

18 "Le devoilement... ", Opus cit. p.136.

19 Idem p.100.

20 Corbin, Opus cit. p. 257.

El ámbito del corazón es el mundo intermedio, *órgano* en el que se da en "ese encuentro *sym-bálico* entre la presencia y el testigo: "es la imaginación creadora, suscitadora de acontecimientos simbólicos. Y ese órgano tiene su espacio nutricio en el latido cósmico de una región intermedia, que en la tradición islámica queda generalmente especificada como *anima mundi*", ver La Edad del Espíritu, Ed. Destino, (Barcelona, 2000), de Eugenio Trías, p. 266.

21 Corbin, Opus cit. p. 188.

"La tradición nos recuerda con frecuencia que la Belleza es la teofanía por excelencia: Dios es un ser bello que ama la Belleza. Esto, naturalmente, sólo puede ser verificado en función del amor místico que definieron y vivieron los espirituales, para quienes la simpatía percibida entre lo invisible y lo sensible significa que lo uno `simboliza con lo otro". Cp. 194.

22 "La Imaginación activa creadora" es la que opera la "reconciliación" de los dos amores y los dos planos. Ver Corbin, Opus cit. p. 187.

23 Trías, Opus cit. p. 264. Analogía a través de señales: "Ese espacio es hermenéutico: comunica con el cerco del aparecer y propone vías de acceso, desde este mundo existente, hacia el mundo invisible, deduciendo de `lo de aquí´, por vía de *analogía*, la realidad y existencia de lo divino". Idem. p. 270.

24 Corbin, Opus cit. p. 258. Imaginación Creadora: "por su facultad representativa *(wahm)* -afirma nuestro shaykh- todo hombre crea en su Imaginación activa cosas que no tienen existencia más que en esa facultad. Éste es el caso general. En cambio, por su *himma*, el gnóstico crea algo que existe fuera de dicha facultad". Cp. 259

25 "Le devoilement... ", Opus cit. p. 106.

26 Corbin, Opus cit. p. 142.

27 Idem p. 186.

28 *La tentación de Existir*, Ciorán, Taurus, Madrid, 1979, p.137.

CAPÍTULO I
LA PALABRA MÁS ALLÁ DEL LENGUAJE: NOTAS PARA UNA HERMENÉUTICA DEL TARŶUMĀN AL-AŠWĀQ

EL título de esta obra, *El Intérprete de los Deseos*, que en el propio texto no tiene más explicaciones que el contenido simbólico de los poemas sobre el deseo místico-amoroso, es verdaderamente insólito para el siglo XIII. ¿Interpretar la propia pasión?... ¡Una pasión que además se encuentra ambiguamente motivada por una bella joven persa (Niẓām) y por el absoluto! Más que una exégesis o traducción, que en este caso sería por parte de Ibn ʿArabī una "traición", parafraseando el famoso dicho italiano, se refiere a la poetización y muestra de un gran abanico de sentimientos contradictorios que aquejan al hombre en su búsqueda espiritual: anhelos y pesares, paciencia, llanto, éxtasis, aflicción, desgarro, ternura o nostalgia. En efecto, aunque el Tarŷumān se acerque a la llamada "poesía epitalámica", de factura cortés y rico léxico, ésta es también una dura búsqueda de la amada por los desiertos, desfiladeros y caminos, no a la manera dócil y gozosa del *Cantar de los Cantares*, por viñas y sotos, sino más en la línea de la literatura sufí sunní, de usualmente marcado tono ascético y preceptivo.

En el fondo, y debido a la insistencia que habita en estas odas, como en gran parte de la literatura mística, por nombrar lo innombrable, por representar lo irrepresentable, late una rebelión prometéica contra la otredad de Dios, contra el pertinaz velo que lo oculta, situándose en oposición a esa distancia insalvable, con el dolor propio de un amante desairado y movido por la angustia de un abismo sin fondo.

La vivencia íntima de la religión se satisface en la distancia ontológica, en la adoración y el rito, pero a condición de que se anule postreramente ese intersticio, de que el salto no sea impracticable de forma terminante, incluso si éste ha de ocurrir con la muerte, sino que tras ese trance,

más allá del cruce de este despeñadero, llegue a ocurrir finalmente, como una cita de amantes postergada toda una vida, mas con el último desenlace coronado por la unión. De ahí que en el Tarŷumān abunden las citas a la muerte real y simbólica, a la extinción *(fanā')*, como paso previo al Conocimiento (XLVI,5):

> *En su gravedad es esquiva, y en el amor como en un juego se solaza.*
> *¡Entre la severidad y el juego está la muerte!*

O igualmente, en el verso (XX,11), en el cual el gnóstico *(sālik)* ha de hacerse con un saber y unas facultades divinas *(quwā ilāhiyya)*, que le hagan posible el enfrentarse a la manifestación trascendente o teofanía *(taŷallī ŷalālī)*, sin por ello fallecer:

> *¡Por Dios que a la muerte no temo, sino tan sólo a morir, pues no podría ya verla!*

Expresa Ibn ʿArabī en estas líneas la necesidad de la muerte como última frontera, a partir de la que se disuelven las limitaciones humanas en su relación con la divinidad, al tiempo que enfatiza la tristeza, que en cuanto ser humano, le produce tan letal canon. Este se cifra en la desaparición respecto del mundo sensible, de la belleza de la amada, motivada por la marcha incierta e interminable del buscador hacia la Belleza de la "otra" Amada, aun cuando aquélla sea de Ésta una manifestación, un débil reflejo, esplendoroso sólo ante los ojos carnales.

Para salvar este escollo del alejamiento, y a pesar de la prescrita abstracción de la divinidad, en el mismo Corán (50,16) se dice que Dios se encuentra respecto del hombre: *"más cerca de él que su misma vena yugular"*. Expresada así, resulta en extremo paradójica la relación del ser humano con la máxima sacralidad, ya que ambos se hallan a una distancia y una cercanía absolutas, lo cual es tan humanamente inasumible como desconcertantemente próximo a la experiencia del amor, en la que lo más inmediato y palpable constituye un enigma indescifrable. ¡De ahí el necesario apelativo de intérprete que aquí se otorga a sí mismo el poeta! La amada es tangible, pero su ser se aleja más y más en el río de las mil sensaciones y evocaciones, y en él permanece para siempre oculta. Esta paradoja hace que en el plano del ser creado se confiera a los deseos, a los dolores, aspiraciones, y anhelos relacionados con lo sacro, un carácter doble. O bien son éstos abstractos, sin objeto posible, pura ansiedad de absoluto, o radical-

mente concretos: los aquí causados por la divinidad bajo la forma de una bella y esquiva mujer.

En la tradición monoteísta no puede hablarse acerca de Dios de forma directa, descriptiva, ya que no posee una manifestación determinada, sino adjetivos: el Poderoso, el Clemente, el Supremo, etc. Tal manifestación se da pues por eliminación respecto de la experiencia cotidiana, lo que no es: esto no, eso tampoco... por la perífrasis de las emociones que despiertan en el corazón, el más ancho y sutil órgano de la teofanía, en el que se opera la comunicación de los dos mundos. El lenguaje poético del Tarŷumān designa de manera sintética tal lejanía y abstracción, centrándose en ese salto de niveles por valles y profundas gargantas (XXIII,1):

Tras cruzar profundas gargantas,
Llegaron al alba a Wādī Al-ʿAqīq

...Y es que por muy firme que sea la fe, la imagen de Dios está siempre para el hombre en trance constante de formación, de mudanza, desvanecimiento y vuelta a hacerse presente según su estado *(ḥal)* y situación *(maqām)*. Cuando apenas parece que va a llegar a una formalización y vecindad, a "dibujarse" "sus ojos" "en las entrañas", un vértigo de imágenes se sucede y sale de cualquier coordenada representable de percepción (XXV,12):

Nada hubiese escrito Hermes si viera cuanto la belleza en sus mejillas dibujara.

Como cuando las bellas son contempladas en sus inesperados viajes, cual un sol inalcanzable (XXV,2):

Como soles rutilantes, peregrinas al inicio del mes lunar, descubriendo sus rostros invocaron a Dios.

El Lenguaje es la base constitutiva de nuestra conciencia; querámoslo o no, somos él, como los animales son el instinto y las capacidades de largo perdidas para nosotros. A partir de este hecho, como en buena parte de la expresión mística, Ibn ᶜArabī nos sitúa a lo largo de su Tarŷumān en una montaña con dos laderas de sentidos inversos: de materialización y sublimación. Más allá del silencio, de la exclusión, de la sideral lontananza, lo único que puede decirse de Él son Sus Nombres, 99 en número, y esa senda la recorre pacientemente Ibn ᶜArabī en la presente obra como un joven ena-

morado. Niẓām, la Armonía, es el sol en el que todos ellos se reúnen como rayos. Estos calificativos mayestáticos expresan Amor, Guía, Grandeza, Poder, o Creación. Posee el lenguaje, en este sentido, una indecible capacidad de encarnación, de generar imágenes a partir de significados en germen, así como de su efecto contrario: con el absoluto plasma un rostro y a lo más concreto torna universal. Como la pintura o la música, tiene la facultad de dar cuerpo a vivencias que no conllevan "representación", simbolizando o prolongando una visión interna allí donde los ojos no logran una experiencia directa. La palabra es por tanto mágica (XXIX,7):

Con magia y prodigios fascinan
a las almas, y a los oídos con palabras.

El poder de la palabra aparece en varias ocasiones en el Tarŷumān (XX,21):

Con nuestro amor, que creaba dulces y conmovedoras palabras, no llegadas a pronunciar.

La elocución mística se ha desarrollado por dos vías, en ocasiones estancas y otras entrelazadas: por el amor y el conocimiento. San Juan de la Cruz, por ejemplo, destaca como uno de los máximos exponentes del primer caso, mientras que Eckehart lo sería más bien del segundo; rara vez, sin embargo, se da en esta experiencia una posición única y estrictamente "intelectual". Como señala a este respecto Alois M. Haas, *"Dos fuerzas son las que han empujado al hombre: el intelecto y el afecto, la facultad de pensar y de amar. Su alcance para la concepción de que el espíritu humano se hace de su unión con Dios, es el gran tema de la mística cristiana de Occidente. (..) Se desarrollaron cantidad de paradigmas y modelos, de caminos y formas de búsqueda para describir lo que de un modo cambiante fue denominado visión de Dios, éxtasis o rapto, divinización, vida en Cristo, nacimiento de Dios en el alma, radical aceptación de la voluntad de Dios o unión con Dios"*[1].

El amor es sin duda la dinamo del Tarŷumān, que en sus 61 poemas genera otras tantas variaciones sobre un mismo asunto: la sed de unión con el misterio, en sus infinitas y contrapuestas expresiones (XLVIII,13):

¡Quién iba a ayudar a un hombre abrasado por sus (propios) suspiros, y de la belleza de esas cejas hecho esclavo!

El amor tiene siempre una doble lectura, y una profundidad sin fin, al tiempo que los deseos se ven sin remedio mezclados cuando no en pugna (XXIII,17):

Mi ansia es mi montura, mi tristeza mi vestido,
mi pasión mi trago en la mañana, y como bebida para toda la noche: mis lágrimas.

Es de señalar los numerosos paralelismos que se dan entre San Juan de la Cruz e Ibn ᶜArabī, especialmente el del Tarŷumān, y no sólo por las metáforas de la poesía amatoria "a lo divino", sino también en el hecho de acompañar a sus versos de un comentario bastante pormenorizado. Igualmente, les une el que esta exégesis de sí mismos fuese posterior en su composición a los propios poemas, y en buena medida motivada por circunstancias sociales e históricas relativamente ajenas a su vivencia. Es por ello que esta exigencia de glosa opera como un añadido, para que su lectura se hiciera más fácil por parte del común de los hombres, y no fuese únicamente un texto para los "compañeros" gnósticos, como desde el principio estaba concebido el poemario. En San Juan de la Cruz, tanto como en Ibn ᶜArabī, es clara, no sólo la preeminencia del poema sobre su interpretación, sino el carácter regente de la experiencia que expresa, por encima del comentario. En el primero son la noche y las fuentes cristalinas el eje unificador, mientras que en el segundo es el desierto, los vientos y caravanas, lo que hace profundizar en su discurso y moverse por negación: eso no, eso tampoco... hacia la luz, en ocasiones innombrada.

En alusión a esta disparidad entre los versos iluminados, y el digamos manual básico de interpretación del comentario en prosa de San Juan, señala Luce López Baralt: *"Sin embargo el resultado es profundamente decepcionante. Aunque aquí y allá encontramos algo que arroja luz sobre un pasaje, la mayor parte de las interpretaciones coartan el texto del poema y destruyen sus reverberaciones. Por ejemplo, no añade gran cosa a la significación de la línea* Iré por esos montes y riberas *el saber que los montes, al ser altos representan las virtudes, y las riberas, al ser bajas, las mortificaciones y penitencias"*[2].

Frente al místico, el discurso teológico, que por necesidad es hermenéutico, independientemente de su calidad, aun cuando se satisfaga en la distancia y la perífrasis, se quiere una fusión entre la razón de la fe y la razón filosófica, discursiva. En estas dos aproximaciones a la realidad trascendente, la mística bebe sólo de la primera con tal intensidad, que se torna en experiencia directa, sea ésta teísta, panteísta, o de cualquier otro tipo. La teología busca en definitiva una lógica, una estructura coherente y sistemática, mien-

tras que la vivencia mística, trascendente, personal, y realmente intransferible, no puede tenerla. En la apropiación "personal" a la religión, los retos aparecen únicamente como materia interna, las experiencias van más allá de la épica común, y los tabúes son sólo orientativos, por lo que cualquier autoridad sacerdotal, y por tanto humana, es vista como pasajera, como un trámite generado por y para la comunidad. Del otro lado, en esta experiencia que procede y se dirige a lo sagrado e inmemorial, son el amor y la belleza la máxima expresión humana de unión con el más allá desconocido, supone la vuelta al inicio, al nacimiento, aunque no hay en ella desprecio a las formas limitadas, concretas, sino que son un medio vehicular de transporte a otros parajes. El amor permanece siempre en el origen (XLIV,10):

Transfigura a todo aquel que en su amor arde,
Llevándole más allá de sus límites humanos.

La Belleza apunta al lugar de la "contemplación esencial" *(mašhad ʿaynī),* que sucede en la estación de la separación *(maqām al-tafrīq)* del creyente respecto de la divinidad (XXV,10):

Enamorado estoy desde que la belleza sobre su frente colocara una diadema de oro puro (tabbar), *del (más rico metal).*

Las dos referencias al oro *(dhahab* y *tabbar)* de este verso muestran el no desprecio de las formas de la belleza, al tiempo que introducen a la perfección *(ṣifa kamāl).* Estas vivencias implican siempre un desgarro, un alejamiento de los caminos usuales de la existencia, un cierto saberse ora cercano, ora alejado del calor, de la protección y la luz y sobre todo un largo viaje en el que, aunque el peregrino se sienta alejado de E/ella, sabe que parte para contemplar la perfección, como un prolongado y hermoso amanecer. Estos sufrimientos son en extremo similares a los causados por el amor, a las dudas, el infinito abanico generado por los antitéticos placer/suplicio, por la renuncia y el apartamiento de los demás. Dado que los tormentos y arrebatos no están ligados en el Tarŷumān a la tradición *šiʿī,* pudieran tener un cierto precedente en la figura de Cristo *(ʿĪsā)* y las crónicas ascéticas cristianas, ya que no suele suceder así en el Islam sunní. Podría también decirse, en este sentido, como se vio en la introducción, que el presente texto se halla también cercano, además de al Cristianismo, al substrato árabe preislámico y en el plano filosófico al neoplatonismo.

Aunque tal vez más próximo al primer caso de los dos antes citados, al discurso de lo "palpable", Ibn ᶜArabī intenta con estos poemas y sus notas una fusión de ambas esferas, la búsqueda ascética y la amorosa. Lo común a ambas es el dolor del largo aprendizaje, las dificultades de la aproximación-seducción, así como las del alejamiento, el olvido y los infinitos matices del dolor. El sufrimiento, nunca es dócil (XLIII,7):

¡Espera!, dicen ellos. Mas el dolor no es paciente.
¡Qué puedo hacer yo, si me es tan ajena la paciencia!

Ella es esquiva y somete a mil pruebas (XLIX,8):

¿Quién me llevará ante quien con mi tormento goza?
¡Cuán indefenso frente a su voluntad estoy!

En este campo el amor libera, pero al tiempo, paradójicamente desgarra (XX,11):

Aun sin flechas, esta pasión me acribilla,
y sin lanza, me aniquila.

Es siempre una difícil unión (XXVII,5):

(Y) aun sin esperanzas de gozar de la unión, llenas de deseo,
estas cabalgaduras, a vosotros nos trajeron.

Numerosas veces, ya desde antes de Ibn ᶜArabī, se ha recurrido en la tradición musulmana, literaria, y religiosa, a alternar prosa (explicar) y verso (expresar), como habían hecho también en la occidental, desde Boecio a Giordano Bruno (...), dándose así en un plano paralelo, enfrentado, teología y poesía mística. La teología se apoya únicamente en la palabra de la revelación divina; es una sistematización diacrónica en la cual existen miles de textos y sin embargo, de una u otra forma, la pregunta formulada sigue siendo la misma. El lenguaje místico hace indeciblemente más vivo a Dios, ya que juega a fondo con la subjetividad respecto de una realidad singular, y pretende a la postre deshacerse de sí mismo, del sujeto, de los procesos habituales del intelecto, para hallar lo desconocido. Señala en este sentido Alois M. Haas que *"Se ha hablado de un 'trágico' divorcio entre teología y mística, que tras los primeros siglos del cristia-*

La mística, en efecto, es una radical vivencia de lo "otro" a través del yo, con la premisa de trascender esta instancia inmediata. En ella se da de forma privilegiada una poetización de la experiencia religiosa, una aproximación al misterio. La teología, de otro lado, obedece a una teorización colectiva, expresa las ideas y creencias de una sociedad, de un grupo; se va constituyendo por acumulación y con el paso de las generaciones, por lo que no es esencial que una persona, un formulador sobresalga sobre otro, por mucho que siempre haya ciertos hitos como el *kalām* y los *falāsifa* en el Islam, y los Padres de la Iglesia, o Santo Tomás, etc. en el Catolicismo. Cuando un sistematizador cruza esa línea a través de su experiencia directa para apropiarse totalmente lo que se quiere ciencia, entra en el terreno de la mística. De este par de opuestos, en rara ocasión cercanos o comunicados, podría decirse que, por su naturaleza, una surge impuesta, en un contexto social y temporal determinado, siendo la otra propuesta, en gran medida de una manera abstraída del tiempo. Las denominaciones y apelativos teológicos son innumerables, según las religiones y las épocas, mientras que del otro lado, a la mística de todos los credos y periodos la recorre un mismo rayo, una única intuición de cercanía al Tú de la divinidad. Esta designa el hecho de palpar la presencia de lo sacro: es la partida desde cero más radical en cuanto a las convicciones, no sólo en el no saber, en la duda, sino en el amor. Es la mística el paso más frágil, más interiorizado posible, sin el consuelo de las Iglesias y de los Padres, aunque a la vez le propulse una fuerza titánica. Es un doloroso soliloquio del alma en el espejo, que a fuerza de paradojas y vivencias extremas, quiere romper las paredes de los órganos reales e imaginados y salir fuera, a lo innombrado, a lo "abierto". Con un idioma ora requebrado ora desnudo y directo, hace las preguntas más radicales aún a sabiendas de que nunca llegará la respuesta. Es como el lloro de un niño apenas nacido, quien ya supiera que no hay posibles canciones de cuna o palabras balsámicas para adormilarse... Por todo ello, las notas explicativas, aun colateralmente necesarias, le van siempre a la zaga a éste y otros textos de carácter similar: son como una pequeña vela con la que se quisiera atravesar la inmensidad del bosque.

***

El hombre es un animal lingüístico, podríamos decir, parafraseando con distinto calificativo la máxima de Aristóteles. Lo que constituye un *novum* en la evolución natural introduce un nuevo riesgo: el querer "apresar" la realidad mediante las palabras. Desde sus inicios, desde niño, el ser humano da nombre

a las cosas que sólo conoce por su manifestación y son después las palabras las que confieren su realidad, desde a los objetos más palpables, a los sentimientos y paisajes mentales, como si el silencio o sólo la imagen, no fuesen humanos y se precisara una encarnación nominal de lo "otro". En la literatura mística por ello, ni se plantea lo que pueda ser Dios "en sí" mismo, en su esencia, sino en su emanación respecto del hombre y sus capacidades.

El lenguaje comienza por unir un significado y un significante, lo abstracto y corporal, como el significado y el significante, intersección de planos en la que se basa el poder de los Nombres y de la Palabra. Entre lo que se puede decir y lo que no, aparece el sentido... Según apunta en este sentido M. Sells: *"Any saying (even a negative saying) demands a correcting proposition, an unsaying. But that correcting proposition which unsays the previous proposition is in itself a `saying´ that must be `unsaid´ in turn. It is in the tension between the two propositions that the discourse becomes meaningful"*[5]. Frente a la tendencia natural de la mística a ocultar, a guardar la experiencia en mensajes cifrados, late la necesidad de un cierto esclarecimiento, de algunas referencias o puntos fijos, distinguibles en la noche, a través de las nieblas, por los desfiladeros y caminos de alta montaña, como los que nos habla Ibn ᶜArabī desde el primer verso del Tarŷumān. Poetas y gnósticos luchan con las palabras en este no saber por dónde se andan, junto a la necesidad, al instinto de utilizar el lenguaje en su constante torsión como instrumento de búsqueda.

Esta apuesta doble por conformar la experiencia a partir de las palabras, y al tiempo, paralelamente, no llegar con ella a dar una imagen siquiera desvaída de lo vivido en momentos de arrobo, supone un constante circular en torno al secreto de lo que de más humano tiene el hombre frente al resto de lo creado: el lenguaje. *"En este sentido busca, por un ajuste de las palabras o por la invención de un vocabulario técnico, aquellas `nuevas palabras´ que, para él, serían más conformes con la comprensión íntima de la realidad. Si hay muchos léxicos del espíritu, no es que la experiencia avale uno más que otro; siempre será un* modus loquendi *que implica una relación entre lenguaje y experiencia..."*, señala Evangelista Vilanova en *"Lógica y Experiencia en San Juan de la Cruz"*[6].

La interpretación profunda de este discurso guarda una indudable conexión con el viaje, en el sentido de trayecto emprendido hacia el significado. El traductor al francés del libro de Ibn ᶜArabī *(al-isfār ᶜan natā'iŷ al-asfār)* El Desvelamiento de los Resultados del Viaje, dice a este respecto: *"En commentant ces différent voyages, il convainc progressivement son lecteur que l'herméneutique constitue le modèle par excellence du voyage, puisqu'elle fait passer* (ᶜabara -iᶜtibār) *de la parole ou du symbole à sa*

compréhension, à travers tous les degrés de l'être et les niveaux de l'écriture. L' interprétation aussi bien des rêves que du Livre (ta'wil), *signifie littéralement: faire parvenir à son terme* (ma'āl)" [7].

Toda esta aproximación al "no decir diciendo", nos conduce a un climax de lo apafático, de lo inefable, de lo que no se puede decir, aun bullendo interiormente en la necesidad de hacerlo: la poesía amatoria de Ibn ᶜArabī. Se describe con el mayor lujo de detalles para guardar el misterio. Frente al rigor positivo de la analogía, lo luminoso como el sol, el negativo substrae todo predicado que se le pueda atribuir e Ibn ᶜArabī se sitúa entre estos dos mundos descritos. También conocido como "apofatismo" (del griego apophasis=negación), es éste un venero que recorre la filosofía y la literatura espiritual universales, en el que cifraba K. Jaspers el arcano indecible de la existencia [8]. Y qué hay de más inefable que el fondo de esa contradicción en la que se unen el dolor y el éxtasis (XXV,1):

¡Ay, cuánto dolor en mi corazón! ¡Qué dolor!
¡Ay, (y) cuánto arrobo en mi alma!

En los últimos versos Ibn ᶜArabī exclama "arrobo en mi alma" *(jalad)*, pues ésta llega a contemplar la Verdad *(al-ḥaqq)*. El dolor *(ḥarb)* lo causa el espanto de que el amor destruya su cuerpo *(haykal)*, con el que el gnóstico tuvo acceso a las Ciencias divinas. Señala Ibn ᶜArabī que aunque muchos buscadores desean ser arrancados *(taŷarrud)* de sus cuerpos, éstos son su medio de realización *(sabīl)* en cuanto que humanos, y sólo debe desearse una separación natural y espontánea, de ambos orbes, por el éxtasis *(ḥāl)* y la extinción *(fanā')*.

Toda la existencia mística es por naturaleza paradójica, terrible y bella al tiempo, pues va más allá de las determinaciones ordinarias, de ahí que una figura retórica sea especialmente el oxímoron, la paradoja, que prefigura la superación de los opuestos, puesto que el Creador trasciende toda oposición; no es acto ni ser, no está en movimiento o reposo, etc.

El innegable poder de la palabra, con sus fórmulas y juegos, tiene su eco en el Tarŷumān (XXIX,7):

Con magia y prodigios fascinan
a las almas, y a los oídos con palabras.

La comprensión de los principios sutiles *(laṭā'if)* por parte de quien escucha *(nafs samāᶜi)* el conocimiento secreto *(sirr)*, es lo que hace al ser humano específicamente humano. Hacia ese saber oculto en el texto es adón-

de se dirige la exégesis profunda, conocida en la tradición literaria/hermenéutica musulmana como *istinbāṭ*, siendo el comentario *tā'wil: "En effect, là où l'istinbat vise à montrer ce qui est caché, c'est-à-dire porter au centre jusqu' à la périphérie, le ta'wil entend faire traverser les différent sens apparent pour atteindre au centre du sens caché. Il ne s'agit pas de s'élever interieurement jusqu'au centre dont les Imam-sont les dépositaires, et que seuls ils possèdent le droit de révéler le moment venu. Le* ta'wil *n'est pas séparable de la discipline de l'arcane, qui est d'ailleurs aussi, mais qu'il se permet parfois de violer au nom de l'état spirituel. Le* ta'wil *consiste donc à remonter à l'origine de la lettre et de s'y mantenir, et non de divulguer ce qui est atteint. Au contraire, l'hermenéutique fait descendre ce qui est élevé pour à la fois fonder à nouveau le discours religieux, et exposer la verité de son état spirituel. En somme, la distintion entre* ta'wil *et* istinbāṭ *renvoi à la question de la nature de la fonction du maître soufi dans la comunauté"* [9].

En el discurso místico late, en efecto, una fuerte pulsión por dar un rostro, un cuerpo a lo invisible, hay una necesidad de buscar otro lenguaje que el de los preceptos religiosos. En ocasiones estas proposiciones son paradojas y aparentes contradicciones, sinestesias, para penetrar en los sentidos a través del espíritu, en un deseo de ir más allá del conocimiento y sorprenderse a sí mismo por la espalda, como en el verso (20,19) (10):

¿Señores, visteis acaso, u oísteis
que dos opuestos llegaran nunca a unirse?

¡Si sólo nos hubieseis contemplado en Rāma,
cambiándonos sin manos las copas de la pasión!

Ciertas antinomías son el pie sobre el que reposa este no saber cómo decir (39,7):

El sol (mismo) es la blancura de su rostro, y (la negrura) de la noche su cabello. ¡Qué prodigio es que así se junten el día y la noche!

Según señala el propio Ibn ʿArabī en sus notas, el pelo negro hace alusión a las Ciencias ocultas *(ijfā')* de las que ella es Portadora, que son Ciencias del símbolo *(ʿulūm al-ramz)* y del discernimiento intuitivo *(ʿulūm al-šuʿūr).* El sol y la noche reunidos es una imagen paradójica *(al-ŷamʿ bayna al-ḍiddayn)* muy propia de Ibn ʿArabī y de la literatura mística en general: "suave cauterio", "dolor placentero", "sol negro", etc. El principio

último de integración de los contrarios, como expresión de la totalidad, es evidentemente Dios, de quien dice el Corán (57,3): *"Él es el principio y el Fin, el Visible y el Escondido. Y es omnisciente"*.

Como decíamos, el Tarŷumān Al-Ašwāq, como toda la "literatura" mística más destacada, parte de una teología negativa, de un "no saber" basado en la famosa fórmula de Spinoza *omnis determinatio negatio est*, queriendo a la postre saberlo todo, en la cercanía del secreto, al tiempo que expresando una rebelión, un rechazo recurrente contra la consciencia de tal imposibilidad. Es un intento continuado por captar la trascendencia a partir de proposiciones negativas, tomadas de la tradición platónica y la teología cristiana. El lenguaje explicita pues, y al tiempo oculta esta materialización. La hermenéutica actúa como un nuevo giro del propio lenguaje para obligarse a "soltar" aquello que se resiste, pero es el único (dada nuestra naturaleza de animales lingüísticos) que puede hacerlo. A este respecto señala M. Sells: *"Yet the erotic themes of the poem are critical for a full understanding of Ibn ᶜArabī heart that can take every form. It is within the language world of love poetry that Ibn ᶜArabī mystical apophasis achieves its final and most distinctive configuration; a configuration that draws together the major themes discussed in the chapter (binding, transformation, the heart of the mystic, the breath of the compassionate, passing away or fanā', the mystical moment and breath, the station of no station)"* [11].

Muchos de los pasajes sugeridos por los poemas ocurren en la noche, cuando no se distingue bien la frontera entre los seres y las cosas... La noche, el sufrimiento, es en el Tarŷumān todo lo que no es el rostro de Ella (XXXIX,3):

Nunca se cerró para mí la noche,
pues como bajo el brillo de la luna llena me hacía marchar su recuerdo.

Hasta a la noche quiere dársela un rostro, para que no quede nada totalmente en sombras ante la faz de la Amada (LVII,5):

Nos encontraremos en su tienda al calor del mediodía, en secreto, para cumplir (así) la promesa.

Los últimos versos del Tarŷumān, oscuros, inciden en este no saber (LVI,1-2):

El (noble) palacio almenado de Bagdad
no es el castillo construido por Šaddād

Como una corona sobre los jardines aparece,
como una virgen que en la más perfumada de las cámaras se descubre.

Este verso es una alusión a la presencia del Polo *(ḥaḍrat al-quṭb).* No es su residencia el palacio edificado por Šaddād, arquitecto legendario del *Iram de las columnas*, una mítica ciudad de Arabia, según las tradiciones islámicas tragada por las arenas por no sentir dicho arquitecto temor de Dios. Señala así, que aunque se encuentre sobre la tierra, no se trata del reino de este mundo *(mamlaka dunyawiyya),* el lugar de la residencia del Quṭb. Por la corona *(tāŷ)* se refiere a una posesión *(mulk)* más allá de los jardines, allende del límite del mundo inferior; es decir, apunta a los conocimientos *(ᶜilm)* no ordinarios. Estos son como una virgen que se desvela, para dejar ver su rostro y su cuerpo en la cámara ante el gnóstico. Ella es el objeto de todos los deseos y pensamientos (V,1):

La pasión amorosa me eleva y la resignación echa por tierra.
Así, entre la meseta y la hondura me hallo.

Respecto de Niẓām, a la que según el prólogo todo el Tarŷumān está dedicado, le interesa a Ibn ᶜArabī mantener la ambigüedad entre amor humano o divino, y no separarlos meridianamente, lo que llama Sells "perspectiva apofática": *"To ask who she is, human or deity, would violate adab. It would be an indelicate question. The beloved, immanent within the heart-secret* (sirr) *of the poet and the Sufi, is also transcendent, beyond all delimitation, beyond any single static image"* [12].

Ella es el cénit de la mostración divina, aunque también trae todas las penas de amor (XV,6):

Por más que encubra los tormentos del amor,
lágrimas y desvelos los delatan.

El sufrimiento y la angustia que causa el desconocido destino se ligan al miedo a la pérdida del amor (XLVII,2):

¿Quién puede soportar la angustia del amor?
¿Quién, tragar de golpe la amargura del destino?

Si algo es propio del discurso del misticismo, especialmente en la poesía, es el forzar las palabras, retorcerlas como en la bancada de un taller

con máquinas silenciosas pero infernales, con un fragor callado que queda suspenso en el tiempo. El lenguaje, las palabras, están por ello forzadas a ser aquí como cohetes que quedan quemados y con olor a pólvora, pero el dibujo enigmático del conjunto permanece alumbrado en el cielo. Más allá de la belleza o dureza aparentes, un poema místico es un paisaje después de la batalla, aparentemente calmo pero lleno de sangre. La escritura del sujeto afecto a esta vía, independientemente de su religión, de si de da en una celda, desierto, o gran ciudad, está llena de sangre, ella es la tinta de su escritura, como un vampiro de sí mismo que posteriormente se transfigurase en pájaro radiante para volar a otros cielos. Estos altibajos son constantes en el Tarŷumān (V,1):

La pasión amorosa me eleva y la resignación echa por tierra.
Así, entre la meseta y la hondura me hallo.

Entre el agua y el fuego se halla el amante (VIII,5):

El respiro desconoce quien el llanto ahoga,
y en el fuego de la pasión se abrasa.

M. Sells señala en este cuajado caldo de significantes: *"It is within the human heart that the cosmos is realized, and within that heart, at the moment of passing away, the human is no longer aware of what ir consteins. The form of the image* (sura) *of reality is that cosntantly changing form that appears in the polished mirror at the moment of* fanāʾ. *The form is ephemeral; outside the moment of mystical union, it becomes bound into a God of belief"* [13].

El amor es la pérdida de la conciencia, del ego, y en la medida de ese desvanecimiento *(fanāʾ)* se da la unión con el creador. Este amor utiliza también el sufrimiento y el gozo como instrumentos de transformación: abanico de todos los estados, desde el erótico al místico "desvanecimiento del desvanecimiento" *(fanāʾ ʿan-al-fanāʾ)* (XX,11):

Aun sin flechas, esta pasión me acribilla,
y sin lanza, me aniquila.

La pasión *(šawq)* penetra en el amante desde la distancia, sucede sin flechas *(sihām)*, así como sin lanza *(sinān)*, es decir, es independiente de los medios sensibles, pues acaece por un imperativo *(ʿamr)* y una necesi-

dad *(lāzim)* en el espíritu del gnóstico. Apunta M. Sells sobre las manifestaciones de la adivinidad como ser femenino: *"The women correspond to the `appearences´* (zawahir) *of the real that appear to the mystic whose heart has become receptive of every form. By exploiting the fact that the nominated plural form is grammaticaly femenine in gender, Ibn ᶜArabi, like many Sufis, creates an intricately pitchet gender balance in reference to deity. In the poetic mode, those references tend to be femenine"* [14].

Tras ese desvanecimiento *(fanā')* y extinción en ella, en la Amada como emanación divina, sucede como en un espejo pulido, en el que no se contempla sino lo reflejado... mirando el amante se ve al amado [15].

Sujeto y objeto se borran en esta extinción, como en el acto del amor físico. Se disuelven y desaparecen en esa entrega, y no queda nada. El último suspiro se fue con Ella, con Niẓām, y así concluye el último verso de este Tarŷumān:

La belleza misma pierde ante ella el juicio,
y el almizcle y azafrán sus perfumes exhalan.

NOTAS

1 *Visión en Azul-Estudios de mística europea*, Alois M. Haas, Siruela, Madrid, 1999, p.1.

Ver Idem pp. 97-98: *"La unión del hombre con Dios es pensada por Eckhart de un modo tan radicalmente trascendente, que para él ni conocimiento ni amor pueden tener función capaz de ser nombrada. Cierto es que se expresa con argumentos cambiantes acerca del papel directivo del intelecto o bien de la función unitiva del amor, o bien de la realización de la beatitud en el conocimiento y en el amor, pero en última instancia sabe que la unión entre el hombre y Dios es tan inaprensible que no puede ser comprendida con las categorías de la psicología humana".*

2 *Asedios a lo Indecible –San Juan de la Cruz acta al éxtasis transformante-*, Luce López-Baralt, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 145.

3 Alois M. Haas, Opus cit. p. 90.

4 *Hermeneutica y mística: San Juan de la Cruz*, José Angel Valente-José Lara Garrido (editores). Ed. Tecnos, Madrid, 1995, p. 56.

"Hacer a Dios relatable mediante el efecto, traerlo de las intratables alturas. Imposible afirmar lo que Dios es positivamente. El conocimiento de Dios no es el no conocimiento, pero sí un desconocimiento. En lo referente a Dios, todo progreso de conocimiento es paradójicamente un progreso de desconocimiento; el camino va hacia la tiniebla, hacia la negación de todo lo que creemos saber o probar de Dios". p. 55

5 *Mystical Languages of Unsaying*, Michel A. Sells, The University of Chicago Press, Chicago, 1994. p. 3.

"At the critical center of apophatic discourse -the moment of mystical union-apophasis is ´performed´ through a fusing of divine and human referents. (...) (Him/him, It/it, Her/her)". Idem p. 10.

6 *"Hermenéutica y Mística..."*, Opus cit. p. 49.

7 *Le Dévoilement des Effets du Voyage*, Ibn ᶜArabī (Edición de Denis Gril), Éditions de L´Éclat, Combas, 1994, p. XXX.

8 Ver *Karl Jaspers et la philosophie de la existence*, de M. Dufrenne y P. Ricoeur, Paris 1947.

9 *"Légitimité de l´herméneutique dans le commentaire des traditions du prophète de Rūzhihān Baqlī"*, en Annales Islamologiques (t. XXXI) 1997, p . 32.

Señala P. Ballanfat respecto del método de interpretación "interna" o "profunda" del gran místico persa Ruzbehān Baqli: *"L´istimbat c´est faire jaillir l´eau d´une source, rendre visible le cache de manière à mieux le saisir. Dans l´herméneutique, il n´y donc pas seulement la volonté de découvrir le sens caché* (batin) *à*

partir de la lettre (zahir). *(...) Autrement dit, comme l´indique la racine du mot, il ne s´agit pas de saisir le sens caché dans l´ apparence, il faut rendre apparent ce qui est d´abord caché, comme l´eau souterraine doit jaillir à la surface d´un sol apparement sec. L´herméneutique n´est donc pas une espérience introspective, elle vise à mettre au jour le rapport secret que le texte entretient avec ce qui le conditionne et le´fait tenir debout, exister".* Opu cit. p. 31.

10 Como apunta Luce López-Baralt respecto a estas paradojas consubstanciales al discurso místico: *'Todas estas antítesis que vamos percibiendo a medida que los versos avanzan -la herida canjeable, el camino circular, las direcciones abolidas, las identidades fundidas- nos permiten saber que lo que los apasionados sufíes llamaban `la herejía de la separación´ entre Dios y el alma comienza a abolirse". Y es que el alma no puede mirar a Dios desde afuera, como un objeto externo, sin participar ya de su propia Naturaleza divina".* L. López-Baralt, Opus cit. p. 70.

11 M. Sells, Opus cit. p. 109.

12 Idem, p. 111.

13 Idem. p. 114.

14 Idem. P. 114.

15 Idem: *"Sufi mystics used the polishing of the mirror as a symbol of the shift beyond the distinction between subject and object, self and other".* Ver M.Sells, Opus cit. p. 63 y ss. sobre el tema del espejo.

CAPÍTULO II
LA APARICIÓN DEL CUERPO INVISIBLE: APUNTES PARA UNA ANATOMÍA MÍSTICA EN EL TARŶUMĀN AL-AŠWĀQ

De todos es bien conocida la no representabilidad de Dios en la religión y el arte arabomusulmán, tal y como también sucede, entre otras ramas semitas, con las manifestaciones artísticas del pueblo hebreo, por lo que no es éste el lugar para insistir en ello [1]. Esta firme prohibición ha generado en la arquitectura y ornamentación todo un arte plástico geométrico y de la palabra, frente, por ejemplo, a la tradición cristiana y especialmente católica, en la que a través de la Trinidad, los ángeles y los santos, prima la figuración multiforme de la deidad. Sí nos interesa detenernos en este apartado, sin embargo, en la antropomorfización subrepticia u oculta de la divinidad en el Islam, que bajo diversos nombres aparece en el plano del símil, del tropo literario y conceptual, ya incluso en el mismo Corán, y que amplia e imaginativamente se desarrolló a lo largo del tiempo en la poética sufí. En efecto, aunque según reza el Libro (7,143): *"Ni Moisés ha podido verle ¡No me verás!"*, también se dice de Él: *"todo lo oye"* (58,1) y *"todo lo ve"* (96,14). De igual manera, a pesar de la extendida interdicción, la Faz de Dios es una metáfora recurrentemente usada en el Corán (28,88) y (55,27), donde además de a Sus manos (5,64), se alude incluso a Sus ojos (11,37). Tal vez de todas, la figuración más sugerente y empleada por los autores místicos musulmanes, si bien muchos de ellos fueron acusados de panteísmo, la contiene la aleya (2,115), de la que parece desprenderse que Él es todo y toda la creación se resume en Él:

> *"De Dios son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios. Dios es inmenso, omnisciente"* [2].

Más allá de la ortodoxia de la religión y de los diversos ritos o creencias musulmanas, como en toda apropiación personal de un credo mayoritario, en la experiencia mística existe la necesidad de un cierto "cuerpo a cuerpo" con la divinidad, y es en la intensidad de esa distancia corta donde se mide su alcance y penetración. Los descubrimientos, las figuras de este "combatimento" amoroso y terrible con quien no se ve, pero llega a hacerse omnipresente, llenan las crónicas más bellas e inquietantes que se hayan podido escribir en cualquier religión y testimonio humano. En el gnosticismo de Ibn ^{c}Arabī, que es el caso que más de cerca ahora nos toca, poseen una gran importancia los Nombres divinos, verdaderas palabras "de poder", metáforas en las que para el ser humano se unen lo sensible y lo sacro, las potencias conocidas y las que no lo son [3]. Estos Nombres, citados en el Corán en un total de 99, sin embargo, no agotan la Realidad divina, como no lo hacen el sol y la luna, que no son Él, pero de alguna manera, en la magnitud desmedida de su manifestación, física y sutil, operan como sus señas perceptibles (41,37), como su más alto alumbramiento, tal y como se manifiesta en el pasaje coránico (41,53): *"Les mostraremos nuestros signos, fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la verdad"*. Aun cuando nunca Él llegue a tener una configuración, es "descrito" como la luz de los cielos y de la tierra (C 24, 34-35), en un "cuerpo" radiante que ilumina y hace ver al resto de la Creación [4].

Sin apartarse de forma ostensible de la ortodoxia sunní, y como sucede en toda la literatura mística de los países meridionales -independientemente de la religión profesada-, en Ibn ^{c}Arabī habita un cierto hambre de ver, de palpar casi a la divinidad. Y en ocasiones lo es más a la manera del catolicismo que del Islam, trascendiendo así uno de los máximos tabúes de su religión: la forma de Dios, y acercándose en un significativo número de versos y referencias, aun sin caer en ella, a la encarnación cristiana del Creador en Jesús [5]. Precisamente, y entre otros motivos, esta percepción implícita en la poética de Ibn ^{c}Arabī hizo que Miguel Asín Palacios diese a su obra consagrada al místico murciano el polémico título de El Islam Cristianizado [6]. Esta tendencia a la visualización de lo numénico en el irregular terreno del camino espiritual, a la que hemos tildado de "necesidad", tiene lugar en dos sentidos: uno, digamos externo o espacial, en el imaginario del gnóstico, y otro interno e inefable. El primero y el que más nos interesa en esta aproximación, que calificamos de "anatomía mística", es el recién enunciado, por el que se confiere a la divinidad un cuerpo metafórico, para así tender lazos con ella en un intenso flujo de amor/deseo que a su vez los trascienda. El buscador en esa vía que se quiere teofánica, intu-

ye, y progresivamente va generando una corporeización sutil propia, que conlleva gran parte de los órganos sensibles: ojos, pecho, rostro, entrañas, oídos, corazón, boca, etc [7]. Estas partes anatómicas producen a su vez en el buscador de la vía *(ṭarīq)* las propias metáforas del cuerpo intuido e inabarcable, las que pertenecen al terreno intermedio *(barzaj)*, fronterizo, de la manifestación sutil, por el que de manera misteriosa, en una grieta del tiempo y del espacio, se accede a la contemplación de lo sacro. En esta grieta, surcada por relámpagos *(buruq)*, fulgores y tinieblas, sincopada por dolorosos sobresaltos y cálidos hallazgos, se inscribe el Tarŷumān.

El rostro, especialmente el de la/s Amada/s, aparece en varias ocasiones en los versos de Ibn ᶜArabī, siempre como la mostración de una realidad que trasciende a lo puramente humano, así, el verso (XL, 6):

Alcanzó en ti su límite la belleza,
y por tu inmensidad no cabe otra como Tú.

Pero precisa de esta particular materialidad, radiante, deslumbradora, para ser visible a los hombres, como se pone de relieve en los dísticos (XXV, 11-12):

Si su brillo contemplase el (mismo) demonio, en el rostro de Adán reflejado, su adoración no le negaría.

Nada hubiese escrito Hermes si viera cuanto la belleza en sus mejillas dibujara.

Los rostros de las amadas son como soles (XXXIX,7):

El sol (mismo) es la blancura de su rostro, y (la negrura) de la noche, su cabello. ¡Qué prodigio es que así se junten el día y la noche!

Aparecen como astros rutilantes en un clima claro y diáfano (56,8):

Son las doncellas como el sol, cuando se retira la llovizna con el más rutilante y claro brillo.

El rostro goza en efecto de una especial importancia en la poética gnóstica de Ibn ᶜArabī, y en general en la mística musulmana y universal, huelga casi decir por qué: es la posesión más personal e intransferible que posee-

mos. No sólo lo esculpimos activamente cada día, con cada respiración, deseo o recuerdo, sino que en él se reflejan múltiples lecturas y propagaciones que escapan a nuestra voluntad y consciencia. El rostro de la A/amada, en él los ojos, y de ellos la mirada, resume y hasta cierto punto suple la totalidad del cuerpo [8]. En el Tarŷumān es igualmente importante todo cuanto éste contiene: los labios, las cejas y pupilas, la boca y sus dientes, o las mejillas. A menudo encontramos en sus versos labios que sonríen (XII,7):

Como también (decimos) que vestidos tienen las ramas,
virtudes los jardines, y que de los labios sonrientes surge el rayo.

Aparecen labios de un rojo oscuro (XLVI, 2):

Sus labios son oscuros y su boca tan dulce,
que a las abejas en su blanca miel se asemeja.

O labios en fin, rezumantes (XXVI, 9):

Las bellas nos dieron en verdad de beber en sus bocas el agua como almizcle, y con ella las vírgenes nos regalaron.

Acerca de este poder simbólico de la faz, señala Luce López Baralt: *"Insistamos en el prodigio, que parecería más afín a la poesía surrealista del siglo XX que a la del Siglo de Oro: el Amado no tiene rostro, como tendrían las amadas tradicionales de Petrarca o Ronsard, sino que se concibe en términos metafóricos de una cascada vertiginosa de espacios e incluso de tiempos y de situaciones inesperadas -noche, música, soledad, cena- que dejan sugeridas la anulación de los contrarios: la elevación y la hondura, el sonido y el silencio, lo sólido y lo etéreo"* [9].

Las mejillas de la amada no pasan desapercibidas para este "Intérprete de los Deseos" (XV, 3):

El rubor de la vergüenza en sus mejillas se asemeja a la claridad del día, que hacia el crepúsculo se encamina.

También el rojo de la luna se refleja en la faz de la amada (XXV, 5):

¡Ay, luna que frente a nosotros apareces velada,
con el sonrojo de la timidez en las mejillas!

En estos y otros versos se prefigura el misterio del "rostro", del "cuerpo", que nunca llegamos a ver de Dios, el que empieza por ser la luz y los astros de los posibles universos, en ellos reflejado, pero el cual no se resume ni concentra en ninguno concreto, sino que es pura irradiación. Uno de los pensadores europeos que en tiempos recientes más ha reflexionado sobre la fenomenología del rostro, Enmanuel Levinas, propone la tesis de que dada la incognoscibilidad del infinito, de la trascendencia, de lo radicalmente otro, en definitiva, es el prójimo ni más ni menos que la faz de Dios. *"El rostro significa el infinito", "... el modo por el cual el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos, en efecto, 'rostro'".* Es lo radicalmente otro lo que ofrece un reflejo de la alteridad suprema [10].

Este "deseo del infinito", este ardor trascendido, es necesariamente tratado en el Tarŷumān en el plano simbólico, ya que es todavía un hombre quien habla: señala a lo irrepresentable, a lo inefable, mediante la escala y las potencias humanas, como el amante describe a la amada a partir de sus vivencias. ¡Se habla del cuerpo para hacerlo acerca del Espíritu!

Nos encontramos así ante unos atributos corporales bellos y estimulantes, en referencia a otros atributos intangibles, que se nos sugiere son igualmente hermosos y prometedores. Los pechos turgentes *(kā'ib)* de las jóvenes amadas (ver el verso XX,5), por ejemplo, según el comentario del propio Ibn ᶜArabī, aluden de forma metafórica al lugar donde reside la fresca leche, símbolo de la diferenciación primordial *(fiṭra)* y que Muḥammad habría bebido durante su ascensión a los cielos *(miᶜrāŷ)*. El cuerpo es también un jardín (XLIX, 4):

En un jardín por dentro de mi cuerpo,
una paloma hay sobre las ramas del bān.

Se trata del organismo poético de lo desconocido, del misterio, de la lejana divinidad que se quiere cercana, construido con infinitos símbolos y alegorías, tomadas tanto de la tradición como arrancadas de la propia vida personal. Es ese Tú magnificado que se alimenta desde la niñez, con cada experiencia y reflexión, el responsable último del dolor y la alegría, sentimientos contrapuestos, pero fundidos en el yunque diario de la existencia, los que intermitentemente sobrevuelan los versos del Tarŷumān.

Al igual que su contemporáneo egipcio, ᶜUmar Ibn Al-Fāriḍ, es como si Ibn ᶜArabī hiciera constantemente de lo visible: el desierto, las caravanas o las amadas, el trasunto de otro mundo más allá del velo, que sólo a

fuerza de tormento y éxtasis, se manifiesta de forma inesperada, epifánica. Nos dice el poeta místico egipcio en su tāiyya al-kubrā [11]:

Me consumo entre el ansia y el encendido deseo,
tanto si te tornas inaccesible, como si abiertamente te muestras.

No tienen aquí sentido las distinciones de amor sacro y profano: el uno lleva al otro y en él revierte, como dos émbolos con un circuito común. Lo erótico tiene su germen y apoyo inagotable en el espíritu, en la sed de penetración, y a la inversa, éste se perpetúa por la recreación de los sentidos, ya que en este plano de lo irrepresentable, permanecen borrados los límites de esa formalización. No pueden subsistir los pares de opuestos, aun cuando sean éstos un vehículo paradójico con el que prefigurar ese supremo ente desconocido. A este particular es igualmente necesario recordar un verso de Ibn al-Fāriḍ, acerca de la imposibilidad de ver la última belleza con los ojos carnales [12]:

A ese significado que más allá de la belleza hay en ti,
lo reconocí en extremo sutil para ser visto con el ojo.

Este cuerpo está esencialmente hecho de brillo, de luz, y el sentido de la vista, a menudo cegada, confundida, es el gran protagonista y el último responsable [13]. En efecto, los ojos, la mirada, su profundidad y fulgor, poseen una importancia capital en los versos del Tarŷumān de Ibn ᶜArabī, como puente entre estos dos mundos separados, distintos, pero no antitéticos, sino transidos de desconcertantes reflejos comunes (XV, 8):

De nada te servirá una mirada de ellas,
pues sólo es el brillo deslumbrante del rayo.

Como rayos son igualmente en ocasiones los ojos, que no pueden ser contemplados, pues aparecen "terribles" y arrojan armas (XXIX,10):

Con sus ojos lanzan flechas,
que hasta el corazón más veterano en luchas y guerras atraviesan.

Hay ojos que asaetean con miradas aceradas, y que por su fuerza matan (XV,7):

Y cuando digo: ¡dirigidme una mirada!,
me contestan: ¡se te negó por piedad!

Son ojos que batallan con un corazón herido ya de muerte (XLVI,1):

Una guerra de amor hay entre mis entrañas y sus ojos,
y en esa contienda mi corazón agoniza.

Antes, también, con sus ojos la A/amada hace inocentemente señales (XI,11):

El culmen de las maravillas es una gacela velada,
que (con la mano) teñida de azufaifa gesticula y con las cejas hace señas.

Hasta el último detalle de los ojos tiene su canto y alegoría. Esclavo, el buscador anda perdido entre sus cejas (XLVIII,13):

¿Quién iba a ayudar a un hombre abrasado por sus (propios) suspiros, y de la belleza de esas cejas hecho esclavo?

No sólo tienen lugar en el Tarŷumān las alusiones a lo más ingrávido del cuerpo, como la mirada y las pupilas, sino igualmente, las partes más candentes y carnales de la amada: los pechos, las manos, el pelo, la boca y su preciosa saliva (XXV,4):

¡Oh, boca sonriente, con ese frescor que tanto adoro!
¡Oh, saliva en la que gusté la blanca miel!

Podemos igualmente apreciar la carnosidad de la cabellera (XXX,24):

Negra y espesa su cabellera,
la noche se cierne cuando la suelta.

En cada órgano se instala a lo largo de estos versos una particular lupa, un periscopio forjado con las lentes de la imaginación y la poesía, para sondear en las alturas, instrumentos con los que se encuentra lo que de otra manera sería invisible por inalcanzable. Incluso los dientes (XXI,1) son mencionables en imágenes que acercan a la divinidad:

¡Oh, jardín del valle, responde a la señora del predio, la de los blancos dientes! ¡Oh, jardín del valle!

En este beso común a lo sagrado y la carne, los pechos turgentes de las muchachas son hechos receptáculos de unas ciencias igualmente deslumbrantes e inagotables (XX,5):

¡Oh, rastro (de los campamentos) ya desaparecidos en Rāma!
¡Cuántas jóvenes de lozanos pechos contemplasteis!

O, en este mismo sentido, nos dice de una joven, hecha suprema Amada (XLIX,2):

Es una muchacha de pechos bien formados,
virgen, bella y delicada.

Aun cuando el Tarŷumān sea habitante de las alturas, en este no quedar preso de las imágenes, sino en ir más allá de ellas y a su través, la A/amada posee unas piernas rotundas y gran aplomo en la presencia (XLVI, 3):

De firmes piernas, rostro como la luna,
en sus mejillas el rojo del atardecer (se inflama):
es una caña sobre las dunas.

En la tradición islámica, como se sabe, no existe la teofanía sino de una manera muy indirecta y perifrástica, ya que ni siquiera el Corán es dictado directamente por Allāh al Profeta, sino que lo hace con la mediación del ángel Gabriel. Por ello, Ibn ᶜArabī hubo de beber de fuentes clásicas, platónicas, helenísticas, y de la literatura preislámica, como señalamos al inicio de la introducción. La imagen de Dios se encuentra en estas deslumbrantes odas en trance constante de formación, de transformación y desvanecimiento. Cuando apenas parece que va a llegar a una formalización, el vértigo y la distancia, la rotura de planos se suceden, y salen de cualquier coordenada representable de percepción.

El contemplar ese cuerpo deseado que revela la Esencia y los conocimientos, se da de forma súbita y necesariamente pasajera, sin apenas una estela que quede tras su paso, de ahí que en el Tarŷumān tenga la teofanía tan a menudo el símil del rayo *(barq)* (IX,1):

Refulgieron ante nosotros los rayos en Al-Abraqayn,
y por dentro los truenos nos resonaron.

Por esa brevedad y lo perentorio del suceso sobrenatural, no llegan a colmarse las ansias de unión cuando accede el clímax (LV,1):

Me aniquila el deseo cuando no estás y hallarte no me alivia.
¡Pues (gemelos son estos dos) deseos tanto en la lejanía como en la presencia!

De Dios no se puede hablar directamente, sino por esa "literatura fantástica" que es la teología, o a través de las emociones, del corazón, órgano místico por excelencia del sufismo, que a la postre se revela una víscera distinta, sutil teatro de aparición de la teofanía. De ahí que éste sea una recurrente referencia en el Tarŷumān, y hace que ya desde el primer verso exclame y se pregunte (I,1-2):

¡Ojalá supiese si comprendieron
al corazón que suyo han hecho!

¡Y mis entrañas conocieran
cuantos desfiladeros granjearon!

Este órgano es terreno de apariciones y batallas (XLVI,1):

Una guerra de amor hay entre mis entrañas y sus ojos,
y en esa contienda mi corazón agoniza.

Más allá de estas experiencias súbitas e inesperadas de la aparición de la divinidad en el corazón del gnóstico, que causan un dolor lacerante con su alejamiento, y deja una infinita nostalgia, la divinidad, el amor último, es también un sólido muro, una frontera [14]. De ahí la importancia en el Tarŷumān de los velos que cubren la cara de las amadas, de las cortinas en los palanquines, de las tiendas cerradas bajo el sol, pues todo cambia cuando estos se descorren y dejan ver los "rostros como soles". Está muy viva en este texto la mitología de Isis y sus ecos, la simbología del progresivo desvelamiento del cuerpo de la diosa, de la Verdad, de ahí el origen de la popular danza oriental de los velos, y la sucesiva aparición del cuerpo de la bailarina, que no se llega a quitar el último, pues en él reside el irrenun-

ciable secreto del cosmos. Los ojos del buscador alzaron en el Tarŷumān el velo y la oscuridad se tornó luz (XLI, 6):

Cuando levantaron la cortina (del palanquín) se tornaron en luz las tinieblas, marchando los camellos bajo el resplandor de la luna llena.

El máximo esplendor se oculta bajo su velo (XLII, 6):

Me petrificó al correr su velo.
Su belleza y esplendor me aterrorizaron.

La revelación esencial la descubre la aurora (XLVIII, 9):

A las más brillantes luces de la mañana deja pequeñas cuando alza ella su velo y (el rostro) descubre.

NOTAS

1 (C 7, 143): *"Cuando Moisés acudió a Nuestro encuentro y su Señor le hubo hablado, dijo `¡Señor! ¡Muéstrate a mí, que pueda contemplarte!´ El Señor le contestó: `¡No Me verás! ¡Mira, en cambio, la montaña! Si continúa firme en su sitio, entonces Me verás´. Pero, cuando su Señor se manifestó al monte, lo pulverizó y Moisés cayó al suelo fulminado. Cuando volvió en sí, dijo: `¡Gloria a Ti! Me arrepiento y soy el primero de los que creen´"*.

Acerca de este asunto, ver los clásicos *Painting on Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, de T.W. Arnold (numerosas ediciones desde la primera, aparecida en Oxford en 1928), o *La Peinture Arabe*, de R. Ettinghausen (Skira, Ginebra-París, 1962); ver igualmente la bibliografía de Muḥammad Aziza, en su *L´Image et l´Islam*, (Albin Michel, París, 1978).

2 Aleya según la tradición abrogada por otra aleya (2,144), debido justamente al problema que plantea. Es de recordar la peculiaridad de la mística meridional, de San Juan de la Cruz, Santa Teresa y en general del sufismo, la que podríamos calificar de "visual", frente, por ejemplo, a la sajona, aun cuando sea intelectualmente apasionada, sin duda más conceptual y racionalista.

M. Aziza señala por su parte que más que el Corán mismo, los terminantemente condenatorios respecto de la figuración de lo seres vivos, y por supuesto de la divinidad, son los *ḥadīth* o tradiciones (Opus cit. p. 39). Ver especialmente en éste el capítulo *"L´Alternative Figurative"*, y en él el apartado *"la conquète de la figuration"* (Opus cit. p. 42), en el que describe paso a paso desde el inicio del Islam la fenomenología de este tabú, así como la apropiación de la imagen del hombre y de los seres vivos en las sociedades musulmanas hasta el arte contemporáneo, que defiende, tiene sus propias raíces culturales, independientes de Occidente.

3 La mística opera en un plano o terreno intermedio de correspondencias entre los dos mundos aparentemente alejados, obrando la metaforización *(maŷāsi)* de lo sensible, como sucede con los Nombres divinos. Ver las Futūḥāt Al-Makiyya, II, pp. 425-6.

4 Para las "paradojas de lo sacro visualizado" por ejemplo en la tradición cristiana, ver *El Ojo Místico. Pintura y visión religiosa en el siglo de Oro español*, de Victor I. Stoichita, Alianza Forma, Madrid, 1995, p. 77:

"El Greco consiguió así representar el maximum de presencia con el minimum de medios figurativos. Incluso podía pasársenos desapercibido el hecho de que el cielo tempestuoso `significa´ una teofanía, si los personajes del cuadro no lo anunciasen claramente mediante una retórica del cuerpo hábilmente dirigida".

5 Para una "toma de posición" de Ibn ᶜArabī respecto de la Trinidad, ver el verso (XII,4) del Tarŷumān:

Mi amada se convierte en tres, siendo una y la misma,
tal y como las (tres) Personas, por su esencia en una sola se transmutan.

Ver igualmente respecto de Cristo (III.8):

Hacia el río de Cristo, donde sus camellos hicieron un alto, y en cuyas orillas se encuentran las blancas tiendas.

6 *El Islam Cristianizado*, Ed. Hiperión, Madrid, 1985.

7 A lo largo de todo el Tarŷumān aparece el corazón humano como órgano sutil, y asiento de la teofanía, terreno de luchas y mostraciones. Consultar al particular, entre otros, el apartado que Luce López Baralt dedica en su *The Sufi Trobar Clus and the Spanish Mysticism: A Shared Symbolism* (Iqbal Academy, Lahore, s/f) que lleva por nombre "*The heart as the mirror of God: the qalb, translucid and everchanging vessel*".

El corazón es en el cristianismo igualmente tratado de todas las formas imaginables, entre ellas y a manera de ejemplo, como piedra preciosa, al principo del Tratado de la Reforma Interior, de Jean-Pierre Camus: "*Me parezco a los orfebres y joyeros que se ejercitan con materias preciosas, pues yo trabajo sólo el corazón humano*". *La anatomía del alma*, Mino Bergamo, Ed. Trotta, Madrid, 1998. p. 19.

8 Señala a este particular Víctor Poucel: "*Como el rostro se encuentra más cercano a la luz, su característica general es la claridad. Y sobre este paisaje espiritualizado, sin el cual todos los demás panoramas de la tierra serían insignificantes, brilla la estrella doble del cielo del alma: la mirada. El cuerpo mismo está todavía sumido en media oscuridad, pero la mirada ilumina al hombre, a su rostro y a su cuerpo. Lucerna corporis tui est oculus tuus (en ref. a San Mateo 6, 22)*", *Apología del Cuerpo*, Victor Poucel, Ed. Fax, Madrid, 1959, p. 37.

9 *Asedios a lo Indecible*, Luce López Baralt, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 72.

10 Ver *Totalidad* e *Infinito*, E. Levinas, (respectivamente p. 304 y p. 74), Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.

11 Acerca del rostro y de su poder simbólico, ver *Síntomas de un Retorno*, José María Mardones, Sal Terrae Santander, 1999, p. 162: "*El símbolo posibilita la aparición de lo que no es posible presentar de otro modo. Pero es inevitable una cierta nebulosidad en el contenido de lo simbólico*".

El símbolo posee un "excedente de sentido", ver al respecto Paul Ricoeur *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995.

12 *Al-tāiyya al-kubrā*, en *Poema del Camino Espiritual* de Ibn Al-Fāriḍ (Traducción y estudio preliminar de Carlos Varona Narvión), Ed. Hiperión, Madrid, 1989, p. 58.

13 " " p. 62.

14 Ya no caben imágenes, cegados por la luz. En referencia a las imágenes que ya *"no caben"*, señala L. López Baralt *"Ya no las vemos. Extraordinario triunfo espiritual y artístico: ciegos de tanta luz incandescente, hemos alcanzado la nada que pretendía como meta última el poeta. El ojo del alma que llamaran Platón, san Agustín y Meister Eckhart -ojo interior u órgano de luz para el persa Sabastari- ha quedado salvo de la percepción de las imágenes limitantes"*[1]. A ojos del Amado *"Se apropia de ellos para poder `verlo´: sólo con una percepción sobrenatural puede lograr la contemplación infinita para la que nuestros ojos -y nuestro entendimiento no están capacitados-"*. Opus cit. p. 200.

15 En la tradición cristiana, las nubes (muy presentes también en el Tarŷumān y en sus notas explicativas) son una de las manifestaciones de ese velo, de esa frontera: *"En la Biblia las nubes son los instrumentos de la Revelación. Muestran y ocultan a la vez, asumiendo así un estatus de límite en relación con lo visible. En el Éxodo (24,15-18;18;33,20), la nube oculta la gloria de Yahvé, su rostro que el hombre no puede contemplar sin morir. En el libro de Daniel (7,13), por el contrario, las nubes son el vehículo de la teofanía: (...) `y vi venir sobre las nubes del cielo a uno que parecía el Hijo del hombre´". El Ojo Místico*, Opus cit. p. 81.

APÉNDICE I*
MURCIA-DAMASCO: INICIO Y FIN DEL VIAJE POR EL "OCÉANO SIN ORILLAS" DE IBN ᶜARABĪ

IBN ᶜArabī recorrió las costas del Mediterráneo de extremo a extremo dirección Este en el largo viaje que fue su vida: comenzó en Murcia y concluyó en Damasco. Su mensaje, sin embargo, no tiene límites geográficos o temporales, y como los grandes espíritus, embarca a quien a él se acerca por un mar aún más vasto e insondable que el Mediterráneo, en un *"océano sin orillas"*.

El eco más noble de la llegada de la cultura árabe y musulmana a la península Ibérica fue captado siglos más tarde en Siria, y en una tumba en el humilde barrio de Al-Ṣalḥiyya de Damasco sigue latiendo, resonando con un claro mensaje: *"el amor es mi sola fe y religión"*.

Pocos símbolos de las mutuas influencias que desde épocas remotas hay entre Siria y la península Ibérica podríamos hallar, tan importantes como la figura de Ibn ᶜArabī, tanto por su propia persona y enseñanzas, como por sus obras, en torno a unas cuatrocientas. De ellas destaca al menos una docena de títulos esenciales para la literatura mística de todos los tiempos: *Las Iluminaciones de la Meca*, *El Intérprete de los Deseos*, *Las Gemas de la Sabiduría*, *El Tratado de la Santidad*, *El "gran" Dīwān*, *El Libro de las Iluminaciones Divinas*, *El Tratado sobre la Extinción...* [1]. Tampoco hallaríamos si los buscásemos muchos símbolos parejos de ecumenismo religioso y de eso que hoy denominamos "diálogo de culturas", del que tanto se habla pero en el que tan poco se avanza, pues por parte de todos es preciso romper el monólogo y acercarse al otro con un doble equipaje: generosidad y autocrítica. Y qué mayor "autocrítica" de credo y universalidad de espíritu puede pedirse a alguien, que anclado en una estricta ortodoxia sunní, diga en el siglo XIII:

Mi corazón adopta todas las formas: unos pastos para las gacelas y un monasterio para el monje.

Es un templo para los ídolos, la Kaaba del peregrino, las tablas de la Torá y el libro del Corán.

Muchos de los españoles que pasan por Damasco van a visitar, o al menos preguntan por la tumba de Muḥŷī ad-Dīn (Ibn ᶜArabī), pequeño espacio subterráneo junto al que se eleva una mezquita del mismo nombre en la ladera sur del monte Qasio. Algunos no saben apenas de quién se trata, oyeron sólo que ahí se encuentran los restos de alguien, que proveniente de Al-Andalus poseía un mensaje humanista y una *"baraka"* (bendición) que desde hace casi ochocientos años irradia intacta como una luz cenital.

Muḥyī-l-Dīn Ibn Al-ᶜArabī, conocido por lo general sin artículo (para distinguirlo entre otros de Abū Bakr Ibn al-ᶜArabī o Abū Muḥammad de Sevilla) es generalmente identificado por el sobrenombre de *al-šayj al-akbar,* expresión superlativa de "el más grande" de los maestros. También se le sustantiva en Siria, Turquía (Konya) y otros lugares sólo como Muḥyī-l-Dīn, su primer nombre, por lo justo y apropiado de su significado: "vivificador de la religión". Quien se refiere en sus notas a sí mismo como Abū Abdallāh, nació en Murcia el 17 de ramadán del año de la Hégira de 560 (7 de agosto de 1165). Según la tradición familiar procedían de la península Arábiga, originarios de la tribu de Ḥātim al-Ṭāʾī, uno los míticos poetas preislámicos, trovadores y guerreros, quienes establecieron el modelo de la casida clásica y el *nasīb* (poema amoroso), el mismo que centurias más tarde su descendiente de Murcia imitaría "a lo divino" en el Intérprete de los Deseos *(Tarŷumān al-Ašwāq).* El poeta contempla los restos del campamento partido de la A/amada y sale en su búsqueda, dolorido, al tiempo que esperanzado por una unión que nunca acabará por darse; intenta oler su perfume en el viento y escruta el cielo, las nubes y elementos, y pregunta, pregunta sin fin por quien hace "oscurecerse al sol".

Al poco de la conquista de Murcia por el sultán Abū Yaʾaqūb Yūsuf (1172), cuando Ibn ᶜArabī tenía entre siete y ocho años, su padre decidió que debían mudarse a Sevilla. Parece que la vocación espiritual se la inculcaron su madre y dos de sus tíos maternos: Yaḥya b. Yugān y Muslim Al-Jawlānī, siendo más tarde apoyada por su primera esposa, Maryam bint Muḥammad b. ᶜAbdūn. Sea como fuere, la primera experiencia espiritual -que el mismo relata en las Futūḥāt [2]- habría sucedido al parecer al borde de

la muerte. Estando moribundo por una enfermedad indeterminada, y oyendo por parte de su padre el recitado de la azora coránica Yā-Sīn, salmodiada tradicionalmente en el Islam en ese trance, ésta, la propia azora o capítulo, se le habría aparecido inconsciente, en sueños, y le habría dicho: "¡yo te protejo!". De ahí la importancia que el resto de su vida tuvieron las apariciones teofánicas, los signos misteriosos por parte de los seres y elementos, así como el frecuentar el mundo intermedio *(barzaj)* de las presencias sutiles.

Se sabe que tras esta "conversión", por la cual llamó a su vida anterior *ŷahiliyya* (ignorancia), y que debió suponer una intensa y precoz crisis religiosa, estudió profundamente la religión y frecuentó a los sufíes de su tiempo. Todo ello hizo que su fama llegara al conocimiento del filósofo Averroes, con quien se entrevistó en Córdoba, quedando impresionado por la sabiduría del joven de sólo quince años [3]. Posteriormente tuvo un discreto puesto administrativo *(kātib)* en el gobierno de Sevilla, donde disfrutó de una espléndida formación literaria, jurídica y filosófica, casándose con la mencionada Maryam bint Muḥmmad Ibn ᶜAbdūn, de Bujía, parece que también de una gran religiosidad. Pasó unos diez años viajando y residió en varias ciudades de Al-Andalus y el Norte de África, aunque Sevilla fue su punto de referencia familiar, y durante este tiempo tuvo por maestras a dos mujeres, las que tanta importancia tendrían en su vida: Fāṭima bint al-Muthanna de Córdoba y Ṣams Umm al-Fuqarāᵓ, además de Sāliḥ al-ᶜAdāwī y Abū Yaᶜaqūb al-Qaysī entre otros. En 1193 emprende definitivamente, según su propio testimonio el camino *(sulūk)* de la gnosis bajo el šayj ᶜUryabī, y en 1193 experimentó diferentes visiones, entre ellas la de su propio destino, ese que le llevaría a Damasco, certificándole de entre los grandes sufíes de todos los tiempos como el supremo polo *(quṭb)* o guía espiritual.

Hacia los treinta viajó a Túnez (590/1194) y un año más tarde a Fez, donde debió residir unos cuatro años, en el curso de los que escribió su famoso libro sobre el viaje nocturno del Profeta al séptimo cielo *(kitāb al-isrāᵓ ilā makām al-asrāᵓ)*, que según la muy plausible teoría de M. Asín Palacios, inspiró parte de la Divina Comedia [4]. Por esas fechas (1197) y de acuerdo con su propio testimonio, se habría visto a sí mismo investido de una altísima responsabilidad: el Sello de la Santidad de Muḥammad.

En el año 595/1199 estuvo en Córdoba, pues se sabe que asistió al funeral de Averroes, y posteriormente en Almería, donde escribió su Libro del Descenso de los Astros *(mawāqiᶜ al-nuŷūm wa mataliᶜ ahillāt al-asrār wa-l-ᶜulūm)*. En 598/1202, volvió a Túnez y de allí partió hacia el Este: Jerusalén

y El Cairo, realizando el peregrinaje a La Meca, para no volver ya a Occidente. Estuvo dos años en esta ciudad, en el curso de los que escribió, entre otros, el Libro sobre el Espíritu Santo *(al-rūḥ al-quds fī munaṣ̌aḥāt al-nafs),* comenzando en ese mismo año de 598/1202 su magna obra Las Iluminaciones de La Meca *(al-futūḥāt al-makkiyya fi asrār al-malikiyya wa-l-mulkiyya),* que continuaría hasta mucho más tarde, haciendo sucesivas correcciones ya asentado en Damasco. También en esa prolongada estancia en La Meca, en el curso del *tawāf* y sus meditaciones, inició la composición de los 61 poemas místicos-epitalámicos de su *Taryumān al-Aš̌wāq*, dedicados a su Beatrice de origen persa: Niẓām. Refiere el *šayj (Al-Akbar)* respecto de la prodigiosa y bella joven, entre la "realidad" y la "imaginación creadora":

"Me encontraba una noche haciendo el giro en torno a la Casa (de Dios), cuando experimenté un instante de (gran) satisfacción, un estado que ya me era conocido y que me hizo estremecer. Salí al punto del patio con baldosas, a causa de la gente, y me puse a dar vueltas en la arena. Empezaron entonces a venirme (espontáneamente) versos que recité, de forma que también podía oírlos cualquiera que allí estuviera (...)
Al instante sentí un golpe sobre mis hombros, dado por una mano más suave que la seda. Me di entonces la vuelta y hallé a una joven griega. (En verdad que) no se había visto rostro más bello, hablar más dulce y refinado, era la más agradable de las compañías, de finas ideas y conversación aún más elegante. En gracia sobrepasaba a las gentes de su tiempo, así como en belleza y saber.
A todo ello pregunté: "muchacha, ¿como te llamas?, y dijo que "la esfera del ojo" (qūra al-ᶜayn). Le repuse que eso es lo que era para mí, con lo que me saludó y se fue. Más tarde llegué a conocerla y la frecuenté, pudiendo comprobar que poseía los cuatro grados del conocimiento sutil, hasta un punto que nadie podría describir"[5].

Posteriormente, y tras conocer también en La Meca (600/1204) al padre de quien sería su principal discípulo, Ṣadr al-Dīn al-Kūnawī, Maŷd al-Dīn Išḥāk, viajó a Konya, donde fue excelentemente recibido por el sultán de esa ciudad, Kay Jusraw [6]; el periplo lo efectuó a través de Bagdad, Mosul y Malatya. Regresó de nuevo a La Meca y otros lugares de Oriente Medio, como Jerusalén y especialmente El Cairo, donde tuvo contacto con las cofradías *(ṭuruq)* sufíes y le precedió su fama de obrar prodigios, junto a las acusaciones de panteísta, motivo por el que llegaron a encarcelarle,

siendo liberado gracias a las influencias de uno de sus compañeros. En el año 604/1207 estaba de vuelta en La Meca, donde residió unos dos años y en el 606/1209-10 regresó a Konya, protegido por el sultán selyuquí, donde escribió su Libro de las Luces (divinas) *(risāla al-anwār).*

Posteriormente visitó Bagdad y Alepo, ciudad en la que comenzó el comentario de su *Tarŷumān: El Tesoro y las Riquezas (al-dhajāʿir wa-l-aʿlāq),* como él mismo señala, a petición de dos de sus discípulos, Badr el abisinio, e Ismaʿīl Ibn Sudakīn. Estos le informaron de que los ulemas de Alepo le habían acusado de componer unos versos eróticos sin relación con la religión, a lo que Ibn ʿArabī respondió (de una forma muy similar a como sucedería siglos más tarde con San Juan de la Cruz respecto de su *Cántico Espiritual*) con una paráfrasis y explicación de la selva de símbolos y alusiones encerrados en sus poemas amorosos. De cualquier forma, y a pesar del elevadísimo tono místico y alegórico de sus versos, deja bien claro que es ante todo a la joven Niẓām a quien se refiere:

> *"Vertí en verso alguno de los ardientes pensamientos (que giran en torno) a estos tesoros de cosas preciosas. (Para ello) me expresé mediante un alma anhelante y puse el énfasis en lo que nos une, así como en los asuntos sempiternos y en su noble proximidad. Todos los nombres que empleo en esta obra se refieren a ella y todas las moradas en las que gimo es por ella"*[7].

Tras residir en Anatolia un largo periodo y emprender por Oriente Medio interminables viajes, Ibn ʿArabī se establece en Damasco en el año 620/1223, favorecido por el sultán selyuquí Al-Malik al-Muʿadam (sobrino de Saladino), donde hasta su muerte, diecisiete años más tarde (6 de noviembre de 1240), disfruta de una vida algo más reposada.

Descrita en ese momento por Ibn Ŷubayr entre otros, como *"un paraíso sobre la tierra"*, con sus jardines y abundante en agua, Damasco debió recordar a Ibn ʿArabī a sus queridas Córdoba, Sevilla, o la ya remota Murcia, una dulzura para los sentidos que sólo los seres limitados ven contradictoria con el mundo espiritual. En efecto, según señala en el capítulo de *"las Recomendaciones"* de las Futūḥāt, el Profeta habría dicho: *"Cuida a Šam, pues es la tierra que Dios ha preferido y de donde tomó a lo mejor de sus servidores"*. Ese Damasco desapareció hace mucho, aunque alguna callejuela junto a la Maktaba ʿAmbar, y en dirección a Bāb Tūma, algún escondido jardín apenas entrevisto, puede todavía hacernos respirar algo de aquella ciudad ya perdida.

Protegido por la poderosa familia de los Banū Zakī (especialmente por el qadī Muḥyī-l-Dīn b. Zakī), Ibn ᶜArabī, se estableció en lo que debió de ser una larga etapa dorada, durante la que recogió unos frutos espirituales de largo sembrados, siempre con una gran modestia y sobriedad de vida. Parece que los ulemas de El Cairo le eran hostiles y en parte también los de Alepo, como años después de fallecer lo serían entre otros Ibn Taymiyya. Por el contrario, en la ciudad del Gūta y el Barāda, consta que se llevaba bien con los poderes políticos y religiosos: según Fayrūzābādī y Maqqarī, entre otros, se habría casado con la hija del gran qadī *mālikī* de Damasco ᶜAbd Al-Salām Al-Zawāwī. También el gran qadī *šāfiᶜī*, ᶜIzz Al-Dīn Sulamī, habría afirmado en una conocida anécdota que Ibn ᶜArabī era el polo *(quṭb)*, o jefe espiritual en su tiempo del Islam esotérico [8].

Probablemente frecuentaría la *zāwiya*, en la mezquita de los Omeyas, visitada por los magrebíes y andalusíes [9]. Haya o no estado en prisión, acusado de *zindīq* (hereje), parece que su larga estancia damascena fue tranquila, por las buenas relaciones señaladas con el poder constituido, tanto como con las cofradías sufíes, con las que sin gran detalle, se sabe que asistía a sesiones de audición *samaᶜ* [10]. Menciona también en sus Futūḥāt que en su casa se reunían al menos treinta discípulos para leer sus obras, las que han tenido una influencia vital en la terminología y fondo de todo el sufismo posterior. No cita, sin embargo, si tenían recitados *(dhikr)* y eventualmente música [11]. Sus discípulos no debieron ser ni mucho menos una sociedad secreta, aunque sí parece que formaron un cículo bastante homogéneo: Qūnawi, Ibn Sawdakīn, Muḥammad Al-Muᶜaẓẓamī o Qāšānī.

Diez años antes de fallecer, en 1230, escribió sus Gemas de la Sabiduría, *(fuṣūṣ al-ḥikam)*, obra capital y tal vez la más copiada y traducida, en la que comenta la vida de 28 profetas, desde Adán a Muḥammad, y según el propio Ibn ᶜArabī le fue dictada por el Profeta en un sueño.

Quien había visto al hombre como resumen de todas las capacidades del universo, quien describió con todo detalle la progresiva concentración en el mundo interior y progresiva clausura al exterior, el éxtasis y la contemplación, falleció el 22 de *rabiᶜ II* del año 638 (noviembre de 1240) en la casa de Muḥyī-l-Dīn Ibn Zakī, siendo enterrado en el mausoleo de la familia. Este se halla en la ladera del monte Kasio, donde permanece hasta hoy, junto a la *taqiyya* y mezquita que el sultán otomano Selim II construyó durante su estancia en Damasco (923-24/1517-18), tras su campaña en Egipto.

En sus Futūḥāt al-Makkiyya, Ibn ᶜArabī dice a un supuesto contertulio que, *"siempre serás un viajero, por ello no puedes establecerte en parte alguna"* [12]. Esta idea, la del viaje como *"desvelador de los caracteres de los hombres"*, así como de la imposibilidad en el plano personal, tanto como en el cósmico, de frenar la existencia, se manifiesta generosamente en diversos lugares de la obra del gnóstico murciano [13]. En el que al parecer es el último libro, "Los descubrimientos del fruto de los viajes" *(kitāb al-isfār ᶜan natāʾiŷ al-asfār)*, propone que todos los seres, incluida en algún sentido la propia divinidad (a pesar de ser eterna y omnipresente), participan en una navegación universal en la multiplicidad de mundos, en tres jornadas que se repiten sin posible conclusión: viaje hacia Dios, en Dios y desde Dios.

Hoy en Damasco, mañana en otro lugar, nos hallamos inmersos en un periplo sin fin, tan aterrador como prodigioso, e Ibn ᶜArabī es el mejor de los compañeros en la travesía por este *"océano sin orillas"*.

NOTAS

* Artículo incluido en el primer número de la revista semestral del Instituto Cervantes de Damasco, aparecida en mayo de 2002.

1 Entre otros el *Kitāb al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Libro de las Revelaciones de la Meca), *Al-Tarŷumān al-Ašwāq* (El intérprete de los deseos), junto al *Kitāb Dhajāʾir wa-l-Aʾlāq* (Libro del tesoro de los amantes), *Risāla al-Anwār* (Tratado de las luces divinas), *Kitāb al-Fanāʾ* (Libro de la extinción), *Dīwān* (Diván -de versos místicos-), *Kitāb Iṣṭilaḥāt al-Ṣūfiyya* (Libro sobre la terminología sufí), *Risāla al-Quds* (Tratado de la santidad), *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Las Gemas de la Sabiduría), *Kitāb al-Tadbīrāt al-Ilāhiyya* (Libro de la política divina), *Al-Maʾ rifa* (La gnosis), etc.

2 Edición de El Cairo de 1329 H. Libro IV, p. 648.

3 "   ", Libro I, p. 199.

4 *La Escatología Musulmana en La Divina Comedia*, M. Asín Palacios, Hiperión, Madrid, 1984.

5 Prólogo del Tarŷumān de mi traducción de esta obra.

6 *Futūḥāt*, III, p. 126.

7 Prólogo mencionado del Tarŷumān.

8 *Ibn ᶜArabī ou la Quête du Soufre Rouge*, Claude Addas, (Gallimard, París, 1989), pp. 296-98.

9 Ver *"Maghrébins à Damas au VI/XIII siècle"*, L. Pouzet (B.E.O., XXVIII 1975).

10 Claude Addas, Opus cit. p. 294.

11 " ", p. 310.

12 Futūḥāt II, p. 383.

13 " " II, p. 282.

APÉNDICE II*
LA VISIÓN INTERNA EN LA CONTEMPLACIÓN DE LA BELLEZA DIVINA: EL TARŶUMĀN AL-AŠWĀQ DE IBN ᶜARABĪ

LOS sentidos corporales son una fina cortina tras la que se transparentan otros tantos sentidos internos, más complejos e íntimamente entretejidos entre sí. Este velo se ve incesantemente batido por el viento, por los fenómenos, la luz y las sombras de la existencia, con lo que a veces dichos sentidos afectan al ser humano y se evidencian más cercanos que los palpables, tornándose otras extraños y alejados.

No cabe duda de que en el Islam, tanto como en su vía de conocimiento más profundo, el sufismo, el sentido primordial es el del oído, la voz manifiesta y la interna: la Palabra creadora *(kun)* recorre como un rayo iluminador todo El Libro. La exposición de caligrafía (palabra pintada, palabra corporeizada) que inauguramos con este coloquio es un buen ejemplo de ello, de lo honda que habita la palabra en esta cultura, del peso y energía específicos de los vocablos. Mas a pesar de este hecho, del arraigo del sentido del oído en la civilización musulmana, tanto en el Corán como en la tradición sufí existen numerosas referencias directas a los ojos y a la visión interna *(tabaṣṣur)* o metafórica. Algunos de estos casos nacen propiamente de la cultura musulmana o preislámica, y otros han sufrido una impronta persa, grecorromana o hindú.

Más allá de la imagen pasajera del sueño, en prácticamente todas las culturas y religiones aparecen relatos o pasajes sobre la visión interior, ya sea del hombre ordinario o del inspirado, del místico, como puerta inesperada de acceso desde esta vida al otro mundo, más allá de la muerte. Este universo imaginal *(ᶜālam al-mithāl)*, ligado al mundo intermedio *(barzaj)*, es el punto de enlace de los sentidos corporales y cuanto totalmente les trasciende. Pero de ese otro lugar totalmente incondicionado, más allá del

mundo intermedio en el que tiene lugar la teofanía (interior o exterior), la aparición de lo sagrado accesible al hombre, nada se sabe. El Corán dice a este respecto en el capítulo mecano de la Resurrección, que cuando se junten el sol y la luna, *"Ese día, unos rostros brillarán, contemplando a su Señor"* (75,22-23) Como es sabido, tanto en el Corán como en la Biblia (Éxodo, etc.), el hombre no puede contemplar el Rostro de Dios antes de morir, aun cuando pueda referirse metafóricamente a la existencia de Éste... No puede ser visto por lo tanto con ojos humanos, sino por un sentido ultramundano que los *trascienda."La vista humana no Le alcanza" (...). "Es el sutil" (...)"* (Corán 6,103).

No nos vamos a ocupar aquí de la hermenéutica, de la capacidad intelectiva del *tāʾwīl* o interpretación profunda de la letra, de los métodos de discernir lo escondido, sino puramente de la visión *ruʾya* con los ojos internos, y cómo ésta se manifiesta poéticamente en el *Tarŷumān Al-Aŝwāq* de Ibn ᶜArabī. La visión interna o *tabaṣṣur* tiene mucho que ver con el sueño, del que también trata Ibn ᶜArabī en su *Fuṣūṣ al-Ḥikam* y especialmente en el *Kitāb al-Mubaŝŝirāt* (libro de las visiones), y según aparece atestiguado en la *sīra al-nabawiyya,* fue de una gran importancia para el mismo Profeta. Aunque cualquier ser humano puede beneficiarse de estas visiones, son especialmente los gnósticos, *ᶜārifūn,* como el propio Ibn ᶜArabī, quienes acceden a ellas más fácilmente, ya que por sus meditaciones y prácticas se encuentran más próximos al mundo intermedio *(barzaj)* que acabamos de citar. También éstos pueden proyectar con su energía espiritual *himma* formas con realidad objetiva, la "imaginación creadora", como le llama Ibn ᶜArabi, y que expone en varios lugares de las Futūḥāt al-Makkiyya y en su citada Fuṣūṣ al Ḥikam, en la que en sueños se le aparece el Profeta y le dicta la obra.

En este *(ᶜālam al-jaŷāl)* o mundo imaginal, el cuerpo y el espíritu están disueltos y condensados en una misma "materia" común al sueño, en la que tiene lugar la revelación. El espíritu no se encuentra aislado de la materia, ésta también es espiritual, y aquel tiene su consistencia, su "materialidad".

Santo Tomás, por ejemplo (S.Th.I.q.LVII,a,1) trata el tema de la visión en su acepción del ojo carnal, así como del poder intelectivo o de la imaginación. Antes de él, ya Aristóteles había señalado en su tratado De Ánima (43 b,22), que *"la capacidad del conocimiento discurre mediante imágenes mentales",* idea que pasó a la mayoría de los pensadores musulmanes, como Averroes o Avicena.

En el Corán y los *ḥadīth* existen numerosas referencias a la visión interna o divina del conocedor. En el Corán (3, 13) se habla de quienes

"tienen ojos", en referencia a quien entiende profundamente la religión, a la visión del gnóstico *(baṣar al-ʿārif)*. Un *ḥadīth qudsī* expresa por su parte que: *"me hago Su oído para que pueda oír con él y su ojo para que vea a su través"*.

Para Al-Ḥallaŷ *"la visión de la gnosis* –maʿārifa- *es el sentido por el que se percibe el Objeto* (maʿarūf)*"*.

El ojo simboliza en muchos ámbitos religiosos el misterio de la visión divina... que lleva a una transfiguración de los sentidos con la que está conectada la visión interna *(baṣīra)*. Es de señalar a este respecto la importancia de los ojos *(ʿain o chesm)* en la literatura mística persa, como órgano sutil que une los dos mundos, como órgano que habita en el mundo intermedio, y que dio una poesía amatoria simbólica, en la que se canta a la divinidad mediante la figura del amado/a:

Cuando tus ojos derraman la sangre de mi corazón
Dices: ¡guárdalo en secreto!
Farīḍ Ud-Dīn Aṭṭār

Los ojos embriagados *(chešm-e mast)* simbolizan la atracción, al tiempo que el ocultamiento por parte de Dios frente al caminante en su búsqueda:

"Tus Ojos son una emboscada
para los amantes en el camino.
¡Tan embriagadores son...!"
Ḥāfez

También sobre los ojos embrujadores *(chešm-e yadū)*, dice Al-Magribī:

¿Qué encantamiento lanzaron a mis ojos sus ojos embrujadores,
que nada puede venir a ellos sino los suyos?

En esta misma línea de expresión, pero en el cristianismo, es de recordar la estrofa once del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz que pone de manifiesto en todo su esplendor la importancia del sentido de la vista en la mística española, así como su papel en el proceso de transformación interior y del simbolismo de los ojos:

¡O cristalina fuente,
si en estos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

Las experiencias ligadas a la luz y al sentido de la vista, por motivos obvios humanos, recorren todas las religiones, y también el Islam, por lo que no vamos a insistir en ello, y pasamos a centrarnos en el Tarŷumān. En este sentido, y en referencia a quien causa "tormentos de amor", es decir, la Amada, la divinidad tan lejana como cercana, dice Ibn ᶜArabī en el poema XV de su *Tarŷumān:*

Y cuando digo: ¡dirigidme una mirada!, me contestan: ¡se te negó por piedad!

Naturalmente, este verso se refiere a la Mirada de la Faz divina, oculta a los hombres. (C 6,103) *"La vista humana no Le alcanza, pero Él sí que alcanza la vista humana"*, dice el Corán. De la misma manera, refiriéndose a la resurrección y la visión beatífica, señala otro pasaje coránico (C 75,22-23): *"Ese día, unos rostros brillarán, contemplando a su Señor".*

Una mirada no es suficiente para alcanzar la visión extática *(waŷd).* Señala en su nota Ibn ᶜArabī que es comparable a quien bebe agua del mar, que siente más sed cuando más bebe, en alusión a que no es posible tener una visión permanente *(bi ḥukm al-ittisāl)* como frecuentemente se desea en la meditación, sino una mirada furtiva *(lamḥ)* que es el regalo o gracia de la teofanía, breve como un "rayo".

También con la simbología de los ojos y la mirada, ligados al amor y al deseo, con la lectura humana y religiosa, dice Ibn ᶜArabī en el poema XX del *Tarŷumān:*

Mi mal (de amores) es por la de los lánguidos párpados.
¡Consoladme con su recuerdo! ¡Consoladme!

Como un sol surge ante los ojos,
y al ocultarse, en el horizonte de mi corazón amanece.

Este poema trata del amor como juego divino *(laᶜub).* Escenifica en él el simbolismo del cuerpo de la Amada con una gran riqueza metafórica. Discurre igualmente con el símbolo de la luz, de la Esencia y los Atributos divinos; la paradoja o unión de los opuestos, y el conocimiento supremo de la contemplación frente al limitado por la razón. Los lánguidos párpados representan a la Presencia *(ᶜuyūn al-ḥaḍrā)* que buscan los gnósticos, y a cuyos corazones desciende tras un largo camino.

Reitera en dos ocasiones Ibn ᶜArabī que le consuele con su recuerdo *(dhikr),* pues es el remedio para su enfermedad *(maraḍ)* de amor.

Destaca Ibn ᶜArabī que la joven es la Divina sabiduría, que llena el corazón de contento, tanto en su pureza como en su frescura y novedad *(ḥudūth).* Dice que sobrepasa a las vírgenes y mujeres virtuosas (gawāni), en el sentido de que nadie ha llegado a tocarlas, pues la sabiduría permanece tras de un velo. Las designa literalmente como *banāt al-judūr* =hijas del velo, al estar preservadas de las miradas de los foráneos al conocimiento, y existir sólo para el corazón del gnóstico.

En el último verso que hemos leído, al ocultarse para el mundo de las apariencias *(ᶜālam al-šahāda)* amanecen en el de lo desconocido *(ᶜālam al-gayb).*

Emplea igualmente el autor la palabra horizonte *(ufuq)* como equilibrio de esos dos extremos que simbolizan el ser humano: el de lo visible o mensurable y el misterio: el macrocosmos y el microcosmos, así como cualquier par de opuestos en él reunidos. El corazón es el lugar de la manifestación de lo Real o campo de la teofanía, tanto como el "instrumento" de acceso a ese mundo intermedio *(barzaj)* de cruce entre los dos. A la descripción de este plano fronterizo Ibn ᶜArabī dedica el capítulo 58 de su Futūḥāt al-Makiyya.

Ya en la primera casida del Tarŷumān se nos introduce en lo que será el tema de la obra, y con distintos matices poéticos y místicos se aborda en casi todos sus poemas, es decir, el camino, largo y ascendente hasta el punto de contemplación de la Belleza absoluta por parte del buscador, del gnóstico. Los caminos de montaña o desfiladeros *(šiᶜb)* conducen a un lugar, a un promontorio o estación *(maqām),* a través de unos altos *(aḥwāl)* o estados espirituales, los que sólo existen internamente, en función de quién los recorre. A lo largo de los poemas sucesivos, Ibn ᶜArabī hablará de dunas y lugares elevados en los que se da la visión *(ruᶜya)* sagrada, a través de la metáfora de la amada, tan bella como inasible.

Cuando el caminante llega temporalmente a la cumbre, se encuentra en los "lugares altos de la contemplación" *(manāẓir ᶜulā)* de una montaña

simbólica, o *(maqām ᶜalā)* como señala Ibn ᶜArabī en sus notas explicativas, a los que también se refiere en el capítulo 65 de sus Futūḥāt Al-Makiyya como *(ŷanna al-naᶜīm)*, paraíso en el que Dios se desvela al creyente más allá de la muerte. En estos altos, como dice Ibn ᶜArabī en el poema primero del Tarŷumān, los corazones sienten una inspiración amorosa *(taᶜaššuq)*, en el cual "los señores del amor", los gnósticos se extravían, por el contradictorio deseo de fundirse con la Amada, y permanecer al tiempo con una identidad propia y separada.

La primera imagen en la que personalmente pienso al leer esta casida, es en la subida al monte Sinaí de Moisés, en cuya cima no puede llegar a ver la faz divina, pero escucha sus palabras y ve el fuego de una zarza, como prueba de la presencia sagrada. Al igual que en el episodio bíblico y coránico, aquí, en este primer verso se trata de la contemplación esencial, incondicionada y sin forma, aunque ya introduce el amor como motor de la búsqueda. El amor divino *(ḥawa)* y el largo camino o "desfiladero" para alcanzar el corazón perfecto *(qalb kamīl muḥammadī)* y sin condicionantes, es el centro mismo de su significado.

Ya a partir del segundo poema, mucho menos abstracto que el inicial, Ibn ᶜArabī comienza a escenificar el *(nasīb)* o género amatorio de la poesía tradicional árabe del desierto. Aunque "contrafacto", a lo divino, así será hasta el final, la persecución por parte del amante de la Amada y su caravana, de la que, a lo largo de interminables altos en lugares simbólicos o reales de la península Arábica, constantemente canta su hermosura (VIII,3):

> *(Lleno) de amor por ellas, grité tras sus cabalgaduras: ¡Oh tú que acaparas la belleza! ¡He aquí a un indigente!*

Los constantes altos y vueltas a reemprender la marcha en el camino de iniciación *(ṭarīq)*, van haciendo distinguir a quien lo acomete, lo accesorio de lo esencial. La pasión externa decrece a medida que aumenta la interna. Como un fuego que sublima al cuerpo y el alma hacia el espíritu, sucesivamente va habitando los campamentos *(rubūᶜ)*. Con estos se refiere a los lugares de una intensa vida ascética *(maḥall al-riyāḍāt)*, en los que los Nombres divinos construyen sus residencias. Estos ejercicios espirituales cambian con la edad, de la primavera *(rabīᶜ)* -rima con *(rubūᶜ)*- de la vida pasan a la edad avanzada.

Como decíamos la contemplación de la belleza y el corazón, como lugar ilimitado en el que se produce tal visión, es la tónica y el hilo con-

ductor de toda la obra. Lo que más nos va a interesar en esta exposición es la belleza allende las formas, si bien, simbólicamente, parte de ellas y a ellas ensalza.

En este segundo poema que señalamos, y respecto de las miradas, Ibn ᶜArabī dice (II,4):

"Cuando con sus miradas mata es para resucitar con sus palabras, y parece como si fuera Cristo quien lo obrara".

Los diversos temas que aborda metafóricamente esta composición, a través de la imagen de la amada a lomos de camello, son: la sabiduría crística, la Esencia y los Nombres Divinos, además de la espiritualización de la materia y la extinción (*fanāᵓ*) del gnóstico en el seno de la contemplación.

"Cuando mata con sus miradas" se refiere al *(maqām al-fanāᵓ fi-l-mušāhada)* o punto del desvanecimiento, de la aniquilación en el acto de contemplar. El resucitar por sus palabras (de Ella) se refiere a la creación-terminación del ser humano cuando Dios sopla en él el hálito de vida (C 38,72): "... *y cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él Mi Espíritu".*

En este sentido, y para resaltar la imposibilidad de contemplar con lo sentidos humanos la Belleza suprema, dice en el poema XXVIII respecto del viajero, por el desierto en pos de la amada:

"Pues es demasiado débil para soportar (la visión)
de esa esplendorosa belleza".

En esta línea, y significando que está más allá de la belleza, en el sentido que ésta suele entenderse, escribe en el último poema LXI (verso 9):

"La belleza misma pierde ante ella el juicio,
ella, que el almizcle y el azafrán su perfume exhalan".

La belleza *(ŷamāl)* se ve desconcertada por la suprema belleza *(min ḥusni-ha).*

Esta Amada es la belleza única, "insólita", sin precedente *(badīᵓ)* que expresa en numerosas ocasiones:

"Con magia y coqueteo, y con el kohol de sus ojos,
muestra su altivez y una insólita belleza".

Imagen que vuelve a aparecer en el poema (XXXIX, 5):

"Con amor cortejo a una de ellas:
una belleza sin par en el género humano".

Este conocimiento que se logra en la estación de la contemplación, no tiene nada parecido, como cuando se dice en el Corán (42,11): *(laysa ka-mithlihi šayun") "nada se Le parece".*

En la recepción de los Nombres divinos en el órgano sutil que les acoge: el corazón del gnóstico, se produce un combate amoroso *(ḥarb ḥawa).* Mientras que los "lugares supremos de la contemplación" están prestos a acoger el corazón, la gravedad del mundo natural, la vida cotidiana, se oponen y resisten a esta ascensión.

En este sentido dice Ibn ᶜArabī (XLVI,1)

Una guerra de amor hay entre mis entrañas y sus ojos,
y en esa contienda mi corazón agoniza.

Existen en el Tarŷumān indefinidas citas al corazón del gnóstico como lugar de la revelación esencial, órgano sutil sobre el cual Dios actúa, en el famoso poema XI *("sigo sólo la religión del amor...")*, en el verso:

Una y otra vez dan vueltas a mi corazón,
con éxtasis y aflicción besando mis columnas.

Habla de éxtasis y aflicción porque el corazón *(qalb)* del amante, como indica la raíz q-l-b, da vueltas y es inestable, girando en su búsqueda espiritual entre el éxtasis *(waŷd)* y la tristeza *(tabrīh).* Las columnas *(arkān-ī)* hacen referencia a las del templo de la Kaaba y a los elementos con los que está tradicionalmente constituido el ser humano y la materia: tierra, agua, fuego y aire.

En el verso XIII de este poema dice:

Mi corazón adopta todas las formas: unos pastos para las gacelas y un monasterio para el monje.

El corazón *(qalb)*, por su versatilidad etimológica que acabamos de señalar, toma todas las formas a través de la variedad de estados *(aḥwāl)* y éstos según las teofanías *(taŷaliyyāt ilāhiyya)* que se manifiestan en lo más profundo *(sirr)*, causan una mutación *(tabaddul)* en el corazón.

Los pastos para las gacelas que dibuja el verso, son los amados para los amantes, y el monasterio el lugar consagrado para la adoración (para el amor divino).

También en otro lugar se refiere al corazón purificado del gnóstico como un viejo templo *(al-bayt al-ᶜatīq al-qadīm)* (XXVII,1):

¡Oh, viejo templo, una brillante luz se elevó en nuestros corazones para (penetrar) en ti!

Tras del viaje iniciático, el corazón, como centro sutil del ser humano y lugar de las manifestaciones divinas, resume aquí la perfección de las facultades humanas en la vía espiritual.

Por ese "elevarse" *(taᶜāla)* una luz brillante se refiere a una transfiguración de los sentidos, por la cual veo, oye... por Él. El poema (XXX,1) nos dice respecto de la contemplación directa de la belleza:

"Entre los tamariscos de Al-Naqā, junto a una bandada de perdices, levantó su tienda la belleza".

La perdiz *(qaṭā)* es utilizada aquí como símbolo de la veracidad, según un proverbio árabe *(āṣdaq min al-qaṭā)*, para significar el día de la Verdad o la Resurrección, en el cual se contemplará, más allá de las formas, la inaccesible Belleza *(ḥaḍrat al-mušāhada)*.

Tras innumerables referencias a lo largo de todo el Tarŷumān a la Belleza (entre otras: XXIX,3; XXXVIII,4; XLII,5), quizá en el poema en el que más explícitamente se trata de la Belleza y perfección única de Dios sea en el XL, en cuyo último verso se dice:

"Alcanzó en ti su límite la belleza,
y por tu inmensidad no cabe otra sino tú".

En la "estación de la Unidad" *(maqām al-tawḥīd)*, se dirige Ibn ᶜArabī directamente a la amada como perfección que no conoce el declinar, pues es una verdadera teofanía. El universo aquí es el reflejo de la per-

fección de Dios, y utiliza el simbolismo de la luna llena, en el instante en el que no sufre alteraciones en su plenitud.

Leeré para concluir este poema, no tan conocido como otros del libro que nos ocupa, pero que como todos y cada uno, resumen la totalidad del Tarŷumān.

Como la luna llena, entre Adhri`at y Busra, una joven de catorce años apareció ante mis ojos.

Más allá del tiempo, se elevaba en toda su majestad,
pues en gloria y grandeza le sobrepasa.

Cuando a su climax llega la luna llena,
mengua hasta completar el mes.

Ella no se mueve en los signos del zodiaco,
pues queda una y la misma.

¡Vasija eres, que guarda los perfumes y aromas más diversos!
¡Jardín eres, que la primavera y las flores hace brotar!

Alcanzó en ti su límite la belleza,
y por tu inmensidad no cabe otra como Tú.

(*) Conferencia dada con motivo del seminario Arte y Sufismo, celebrado en mayo del 2001 en la Sala Šamiyya del Museo Nacional de Damasco, organizado por el Instituto Cervantes de Damasco.

INDICE TEMÁTICO

Árboles

arak (VI,3), (XI,1), (XVI,7).

bān (XI,1), (XXI,4), (XXV,14), (XLI,1), (XLVI,13), (LIX,9), (LX,3), (LXI,1).

ḍāl (XVII,5), (XXXVII,2).

garab (XLVI,13).

salam (XXXVII,2).

tamarindo (XI,4), (XXXVI,4).

ramas (XXII,1), XXIX,1), (XLI,11-13), (LVI,3).

Ascensión espiritual

(II,2 y 10), (V,5), (XIII,9), (XVIII,8), (XXIII,1), (XXV,13), (XVII, 2 y 7), (XXIII,1), (XXXI,2), (XXX,32), (XLVIII,1).

Ascesis y abstinencias

(III,2), (V, 2-3), (VI,1-2), (VIII,1), (XI,5 y 13), (XVI,6), (XIX,5-6), (XXI,5), (XVI,6), (XIX, 5-6), (XVIII,8), (XX,6), (XXIX,6), (XXX,32), (XXIII,11), (XLIV,3 y 8).

Audición y palabra

(III,8), (XIII,1), (XVI,11), ((XIX,1 y 6), (XX,2 y 26), (XXI,1), (XXIII,15), (XXV,4 y 19), (XXVI,7-8), (XXXI,6), (XXXIII,1), (LI,2).

Aurora

(XXII,3), (XXIII,11), (XXXIX,4), (XLI,2), (LVII,1).

Bellas

(XVI,2), (XX,3), (XXIII, 3-4-8-12-15), (XXIV,2), (XXV, 10 y 19), (XXVI,9), (XXVIII,18), (XXIX,8), (XXX,1), (XLII,6), (XLIII,2 y 8), (LIII,6), (58,7).

Belleza

(VII,5), (VIII,3), (XIII,12), (XVI,16), (XXII,8), (XXV,10 y 18), (XXVIII,18), (XXIX,3 y 5), (XXX,1), (XXXIX,5), (XLII,5), (XLVIII,4), (LVIII,9), (LXI,9).

Camellos

(II,1 y 10), (III,5), (XIII,9), (XV,11), (XVI,1), (XVII, 1-2 y 7), (XVIII,8), (XXI,6), (XXII,1), (XXIII,1), (XXVII), (XIX,29), (XXIX,17-18), (XXX, 1 y 6), (XXXI,3 y 15), (XXXVI,3), (XLIII,5), (LII,1).

Caminos

(I,2), (V,5), (XVII,5), (XLIII,4), (XLIX,6), (LVII,2), (LVIII,1).

Caravana

(VIII,3), (XV,9), (XVII,1), (XXI,6), (XLI,7), (XLIII,1), (LII,3).

Canto, cantora

(LXI).

Censor

(V,3), (XXIII,15).

Compañeros

(III,1), (XX,8).

Contemplación, visión

(I,1), (VI, 1y 4), (XI,7), (XIII,4 y 8), (XIV,2), (XV,1), (XX,4), (XXIX,5), (XXVIII,4), (XXXIX,5), (XLII,5), (XLVI,1), (LVI,7), (LIX,12).

Corazón

(I,1-2), (IV,6), (VI,1-2), (XI,7 y 13), (XXVII,1), (XXVIII,8-9), (XXIX,8), (XXXV,2), (XXXVII,3 y 5), (XLI,3), (XLV,1), (XLVI,1-12-13), (XLIII, 5 y 7), (LII,3), (XLIV,1-3-5), (LIX,12), (LXI,8).

Cristianismo

(II,6-8-9), (III, 1 y 8), (XI, 9 y 13), (XII,3) (XIII,2), (XXX,32), (XXVII,1).

Cuerpo

(V,1), (XI,7), (XII,7), (XVII, 1 y 3), (XXV,1), (LIII,2).

boca, labios, dientes *(IV,5), (XXI,1), (XXIV,6), (XXV,4), (XXVI,9), (XXIX,5 y 15), (XXX,25), (XXXIX,1), (XLII,5), (XLVI,2 y 4), (XLVIII,12), (XLIX,4), (LI,1).*

cabellos *(VII,8), (XII,10), (XXIII,10-11), (XXIX,2), (XXX,22), (XXXI,11), (XXXIX,7), (XLIV,1), (XLVIII,5) (XLII,9), (L,3).*

dedos, manos *(XVI,3), (XX,20), (XXIII,6) (XXX,20), (XLVIII,14).*

ojos, pupilas, cejas, etc. *(XI,11), (XIII, 2 y 6), (XXIII,5-7), (XXIX,10), (XXXI,13), (XXXIV,1), (XLV,6), (XLVIII,13), (L,3), (LIX,12 y 15).*

pechos *(XX,V), (XXVI,3 y 7).*

pies, piernas *(XXVI,4), (XLVI,3), (XLIX,2).*

rostro, mejillas *(XXV,11-12), (XXXV,2), (XXXIX,7).*

sangre *(LIX,12).*

vísceras e interior *(XI,12), (XII,12), (XX,6), (XXIX,11 y 21), (XLIII,7).*

(nueva) *(XXVIII,3).*
Estrellas (XVI,13).
Cánope *(XX,24).*
astro *(XX,4), (XXIII,6), (XXV,9).*
esferas *(XLIV,4), (LIV,1).*
luz, Oriente *(XIV,1), (XX,6), (XXVIII,6), (XXXI,1).*
cielo *(XL,4).*

Éxtasis y transfiguración
(V,1), (XI,7), (XIV,4), (XX,22), (XXI,7), (XXVI).

Extinción
(V,6), (XXIX,18), (LIX,12).

Flores
(IX,3), (XII,2), (XXV, 15-16), (XL,5), (XLI,13), (XLIV,1).
rosas *((XXIV,3), (LVII,8), (LVIII,7).*

Fuego
(VI,6), (XIV, 4 y 6), (XVIII,10), (XXV,2).

Gacelas
(IX,5), (XI, 11 y 13), (XII,1-6), (XIX,1), (XX,6), (XXII,7), (XXIII,12), (XXV,18) (XXVIII, 1-2), (XXX,2), (XLVIII,6), (LIX,1).

Antílopes
(XLI,1 y 3), (LVII,1).

Gnóstico
(XVI,2), (XVIII,1), (XXVII,1), (XXIX,8 y 14), (XXXVII,1), (XLII,1), (XLIV), (XLIX,6).

Jardín
(X,1), (XI,11), (XVIII,3), (XIX,6-7), (XXI,1), (XXII,1), (XXV,7), (XXVI,1 y 3-4), (XXXI,10) (XL,5), (XLI,13), (XLIX,1), (LII,1-2), (LVII,8), (LVI,,2), (LVII,8), (LVIII,7).
corazón del gnóstico como *(IX,2).*

Lágrimas, llanto

(V,4), (VIII,5), (IX,3), (XI,2), (XIII,1-2,7 y 17), (XIV,4), (XVI,1 y 3), (XX,9-10), (XXIII,5), (XXVI,6), (XXVII,2), (XXVIII,7 y 10-11), (XXIX,12), (XXX,20), (XXXIII,2), (XLI,8), (XLVIII,12).

Libros revelados

Corán (XI,14).
Torá (II,5), (XI,14).
Evangelio (II,9).

Luz

(II,5), (IV,5), (IX,1), (XII,7), (XIII,5), (XIV,1), (XV,9), (XVI,13), (XVIII,6), (XX,6), (XXII,1), (XXIV,4 y 11), (XXVIII,5-6), (XXXI,1), (XXXVI,4), (XLVIII,5), (LVI,7), (LIX,8).

Lluvia, nubes

(IX,2), (XVI,13), (XXI,4), (XXII,2), (XXV,8), (XXVI,5-6), (XXIX,12), (XXX,19), (XXXI,10), (XXXIX,6), (XLI,9), (XLIV,10), (XLVI, 8 y 10), (LVI,8), (LX,1).

Majestad

(XL,2), (LII,7-8), (LV,3), (LIV,2 y 11-12).

Miradas

(XI,11), (XIII,2), (XV,7-8), (XVI,6), (XX,4), (XIX,10), (XLV,6), (XLVI,7).
(asesinas) (II,2 y 4), (VII,2), (XIII,6), (XXII,4), (XXXIV,1) (XXIX,15), (XXX, 26), (XXXI,13), (L,3), (LI,3), (LIX,1).

Montañas

(I,2), (V,2), (VII,4), (XIII,1-2), (XVIII,9), (XXX,17), (XXXI,8), (XLIII,4), (XLVIII,8).

Moradas

(I,3), (III,3), (XVIII,1), (XXIII,1,5 y 8), (XXIV,4), (XXX,16) (XLVI,12-13), (LVIII,2).

Mundo intermedio

(VII,6), (XXIII,8), (XXV,5), (XXX,1).

Vientos

Este (XXX,11), (XLVI,6).

Norte (XXX,15).

Oeste (XXX,13).

Sur (XXX,14).

soplo, brisa (VI,2-3), (XIV,3), (XVI,11), (XVIII,5), (XXIII,13), (XXIV,10), (XXV,16-17), (XXVIII,22-23), (XXX,9-15), (XLI,5 y 9), (LVII,1), (LX,2).

perfumados (XVI,11), (XXIII,12), (XXV,14), (XXVIII,21), (XL,5), (XLI,5).

y el amor (II,11-12), (III,1), (VIII,5), (XXV,3).

y pacto (LVII,1).

Vino, ebriedad

(XVI,6), (XXIII,13), (XXVI,7-8), (XXXI,10), (XLVIII,12).

TRADUCCIÓN

EL INTÉRPRETE DE LOS DESEOS
TARŶUMĀN AL-AŠWĀQ

PRÓLOGO

EN nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Loor a Dios, el Bello y de acción bondadosa, Él, que ama la belleza, el Creador del universo en todas y cada una de sus formas y hermosuras, en las cuales insertó su arcana sabiduría cuando las hizo existir. Señaló el lugar del secreto que surgió de Él, y desveló a los gnósticos la (suprema) síntesis, haciéndosela clara. (Todo) cuanto hay sobre la tierra de las manifestaciones Él lo puso, y mediante la emoción y la tristeza, a aquellos arrobó en la contemplación de tales ornamentos.

Que Dios bendiga a quien se muestra en la más bella de las formas. Él, que fue enviado a fin de establecer la Ley y (ser modelo) para una mejor conducta: Muḥammad, hijo de ᶜAbd Allāh, pertenece a la dignidad más elevada. Le caracteriza la perfección universal y la revelación completa. ¡(Que Su bendición) recaiga sobre su familia y sus compañeros y a todos les guarde!

Por lo demás... Cuando residí en La Meca en el año 598 (1201-2) conocí en ella a un grupo de notables, un círculo de grandes literatos y virtuosos compuesto por hombres y mujeres [1]. Mas a pesar de sus dones, a nadie vi (allí) tan entregado a sí mismo, tan ensimismado en sus días y sus noches, como el jeque (maestro), sabio y guía espiritual en la estancia *maqām* de Abraham [2] -la paz sea con él-, residente de La Meca, ciudad fiel, fortaleza de la religión, como Abu Šayāᵓ Ẓāhir Ibn Rustam Ibn Abū Rayaᶜ de Ispahān [3] -Dios altísimo le dé su bendición-, así como su hermana, entrada en años, la sabia del Ḥiŷāz Fajr al-Nisāᵓ bint Rustam.

Escuchábamos cómo este jeque nos recitaba el libro con los dichos de Abū ᶜIsā al-Tirmīdhī [4], así como muchas otras obras, en la asamblea de los notables. Sus maneras eran tan corteses que estando junto a él uno se hubie-

se dicho en un jardín. Era -Dios se apiade de él- de ingeniosa conversación y agradable compañía, cuya vecindad resultaba placentera, al tiempo que se mostraba afable con los íntimos. Poseía -Dios se sienta de él orgulloso- muchos conocimientos y no hablaba sino de lo que realmente interesaba.

Su hermana Fajr al-Nisāʾ, a la que busqué, pues había oído acerca de lo elevado de sus recitaciones, era el orgullo de los hombres y los sabios. (A esto que un día) me dijo: "la esperanza se desvanece a medida que se aproxima el fin", con lo que en medio de la recitación sentí que aguardaba un gesto mío de hacer algo, pues era como si la muerte me acechara y como si el filo del arrepentimiento me golpease. Y cuando (apenas) hubo pronunciado sus palabras le escribí unos versos:

Tu estado y el mío son uno solo en el recitado,
no tienen otra meta sino el saber y su acomodo.

Comunicó a su hermano que nos escribiera en su nombre una autorización a fin de asistir a todas sus recitaciones. Lo que hizo -Dios esté satisfecho de ambos-, dándome su permiso para todas las audiencias, tras lo que escribí una qaṣīda que dice:

Oí el recitado de Al-Tirmīdhī al hombre firme (sabio),
guía espiritual de las gentes de la Ciudad Fiel (La Meca).

Y he aquí que ese jeque -Dios esté de él satisfecho-, tenía una hija virgen, una joven esbelta que hacia sí atraía las miradas. Adornaba las reuniones y a los (propios) contertulios, al tiempo que turbaba a quienes accedían a contemplarla. Se llamaba *Niẓām* (Armonía) y por apellidos tenía *ʿayn al-šams* (Ojo del Sol) y *bahāʾ* (Esplendor) [5]. (Era la mayor) de las creyentes, de las sabias y ascetas *(sayḥāt),* templada *(zahidāt)* y Señora de los Dos Santuarios *(šayja al-ḥaramayn).* Crecida en la Ciudad Fiel, aparecía majestuosa y sin doblez, de aspecto embrujador y elegancia iraquí. Cuando se mostraba desbordante (en su parlamento) abrumaba, y si (quería ser) concisa era inimitable. Clara y elocuente al hablar, a Quss Ibn Sāʿida haría enmudecer, mientras que hubiera eclipsado a Maʿan Ibn Zāʾida en su generosidad, y en lealtad a Al-Samāwʾal dejado pequeño [6].

Si no fuera por las almas miserables, prontas en el pensar viciado y los malos prejuicios, hubiese comentado cuanta belleza le otorgó Dios en su creación (a esa muchacha), así como su naturaleza, que era como un vergel *(rawḍa)* de nubes generosas, un sol entre los sabios, un jardín *(busṭān)*

entre los letrados, la verdad sellada, y la perla dispuesta en el centro del collar. Sin nadie semejante en su tiempo, era la más preciosa de todas, de generosa nobleza, altos designios, señora de su valle, y la más notable de la asamblea [7]. Su morada era la excelencia, su aposento se encontraba en la niña de sus ojos y en el pecho: en su corazón. Tihāma (La Meca) resplandecía con ella, y con su cercanía se abrían en los jardines los cálices de las flores [8], al tiempo que los altozanos del conocimiento (junto a ella) se elevaban, pues contaba con (todas las) delicadezas y donaires. La ciencia era su labor, poseía un carisma angélico y unos regios designios.

El tiempo que pasé en su cercanía (pude comprobar) la nobleza de su ser, a cuanto se unía la compañía de su padre y su tía. A ella dedicamos las más bellas composiciones poéticas de este libro, con un sutil lenguaje amoroso y expresiones eróticas convenientes. Aunque con ello no haya llegado a expresar sino una (pequeña) parte de lo que mi alma sentía: la ternura hecha surgir de la fidelidad de mi amor, el largo contacto con ella, la sutileza de su pensamiento y la pureza de su morada. Pues era lo (máximo) que puede pedirse y aquella en quien se ponen todas las esperanzas (de encontrar): la virgen sin mácula.

Vertí en verso alguno de los ardientes pensamientos (que giran en torno) a estos tesoros de cosas preciosas [9]. (Para ello) me expresé mediante un alma anhelante y puse el énfasis en lo que nos une, así como en los asuntos sempiternos y en su noble proximidad. Todos los nombres que empleo en esta obra se refieren a ella y todas las moradas en las que gimo es por ella [10]. Mas en esta parte (obra) que he compuesto no dejo de referirme a las rutas divinas, las mostraciones espirituales y las relaciones celestes, conforme a nuestro camino ejemplar -en ref. a la "eminente doctrina", (C 20,63)- [11]. Pues la vida futura es mejor para nosotros que la presente (C 93,4) y por su saber -Dios esté satisfecho de ella- es a ella a quien aludo y nadie te dará cuenta como Quien está bien informado. (C 35,14) Que Dios preserve al lector de este dīwān de hacer cuanto no es propio de las almas elevadas y los intereses supremos, correspondientes a los asuntos celestiales. Amén. Por la gloria de quien no conoce otro Señor sino Él. Dios, empero, dice la verdad y conduce por el camino. (C 33,4)

El motivo por el que comenté estos párrafos es que mis discípulos Badr el abisinio e Ismāᶜīl Ibn Sawdakīr me lo pidieron, ya que en la ciudad de Alepo habían escuchado a algunos de sus alfaquíes negar el que contuvieran misterios divinos y que el Šayj (*al-akbar*, es decir, él mismo: Ibn ᶜArabī) intentara mostrarlos como buenos y religiosos, cuando (según su opinión eran) lúbricos. Por ello acometí la interpretación y el qadī Ibn

ᶜAdīm leyó a petición mía algunos (fragmentos) en presencia de un grupo de alfaquíes. Cuando el acusador hubo escuchado (la verdad de) lo que denigrara se puso a buen recaudo de Dios -¡loado y ensalzado sea!-, tras lo que dejó de acusar a los (místicos) mendicantes que se expresan mediante dichos amatorios y símiles (sensuales) para referirse a los misterios divinos.

Encomiendo a Dios altísimo la terminación de estas hojas. En ellas comento las poesías amatorias que compuse en la noble ciudad de La Meca durante los meses de rayab, šaᵓabān y ramaḍān, en las que refiero un conocimiento supremo, luces divinas, secretos espirituales, ciencias metafísicas y ciertas admoniciones referentes a la Ley Suprema. Trasladé su expresión a la lengua del amor y del símil, a fin de que las almas se enamoraran de estas locuciones y a ellas prestasen cumplida atención los corazones. Este lenguaje cuadra con toda persona letrada y de refinado gusto, espiritual y sensible. Con este propósito llamé la atención, mediante los siguientes versos:

1 Todo cuanto refiero de ruinas, campamentos,
moradas, todo.
2 Así, cuando digo ¡Ah! u ¡Oh!
o ¡Ea! para decirlo todo, o acaso no...
3 Y cuando hablo de ella y él,
o ellos y ellas en plural y dual.
4 De la misma forma que cuando suscribo que el destino me llevó
en mi poesía al terreno más elevado y más profundo. [12]
5 Como al decir que las nubes lloran
o que las flores sonríen.
6 O cuando llamo a los camelleros, partidos a Bana Al-Ḥāŷir, o a los
de Ḥimā.
7 O (hablo de) lunas llenas que se ocultan en los gineceos, o de los
soles y plantas que se elevan.
8 O los relámpagos, truenos o brisas...
o los vientos (del norte) o del sur, o del cielo.
9 O del camino, de la torrentera o las dunas,
de las montañas, de las ruinas o tormentas.
10 O de los amigos, los camellos, los cerros,
los jardines, las espesuras o vedados.
11 O de las mujeres, con pechos que despuntan generosos,
como soles, o de las estatuas.
12 Todo cuanto menciono de ésta o parecida guisa,
hay que entenderlo...

13 (Proveniente) de los secretos y las luces
que aparecen y se elevan, y que el Señor puso en los cielos.
14 Para mi corazón y el de aquellos quienes como yo
acatan las leyes de los sabios.
15 Un atributo santo y elevado
muestra que mi verdad es añeja.
16 ¡Aparta pues tu pensamiento de su envoltura externa,
y busca en el interior hasta que aprendas!

Refiere el Šayj (Al-Akbar, Ibn ʿArabī) -que la bendición de Dios sea sobre él-, la siguiente historia que le ocurrió en el giro (en torno a La Kaaba)[11]:

Me encontraba una noche haciendo el giro en torno a la Casa (de Dios), cuando experimenté un instante de (gran) satisfacción, un estado que ya me era conocido y que me hizo estremecer. Salí al punto del patio con baldosas, a causa de la gente, y me puse a dar vueltas en la arena. Empezaron entonces a venirme (espontáneamente) versos que recité, de forma que también podía oírlos cualquiera que allí estuviera, y que decían así:

1 ¡Ojalá supiese si comprenden
al corazón que suyo hicieron!
2 ¡Y mis entrañas conocieran
cuantos desfiladeros granjearon!
3 ¿Crees que están a salvo,
o perecieron?
4 Los señores del amor en él se embarrancan
y quedan perplejos. [13]

Al instante sentí un golpe sobre mis hombros, dado por una mano más suave que la seda (cruda). Me di entonces la vuelta y hallé a una joven griega [14]. (En verdad que) no se había visto rostro más bello, hablar más dulce y refinado, era la más agradable de las compañías, de finas ideas y conversación aún más elegante. En gracia sobrepasaba a las gentes de su tiempo, así como en belleza y saber. Y me preguntó: "señor ¿cómo dijo?", a lo que respondí:

¡Ojalá supiese si comprenden
al corazón que suyo hicieron!

Ella replicó: "¡Qué extraño en ti! Tú, que eres quien posee de tu época más conocimientos, que digas eso. ¿Acaso no se conoce todo cuanto se

posee? ¿Y puede acaso justificarse (cualquier) posesión sino tras tener conocimiento de ella?

El camino exige la lengua de la verdad, ¿cómo se puede permitir pues a su poseedor (a ti) que diga algo así? Responde, señor, qué dijiste después de eso". Repuse:

¡Y mis entrañas conocieran
cuantos desfiladeros granjearon!

A lo que contestó: "Señor, el desfiladero que se encuentra entre lo más profundo del corazón y las entrañas, es el que separa de ese conocimiento. Por lo tanto, ¿cómo va a desear alguien como tú algo a lo que no se puede llegar sino tras obtener tal conocimiento? El camino es la lengua de la verdad, por ello ¿cómo puede permitirse alguien como tú exclamar algo parecido? ¡Oh, señor! Y después de eso, qué fue lo que dijiste", a lo que respondí:

¿Crees que están a salvo,
o perecieron?

Y ella repuso: "Por lo que toca a ellos están a salvo, pero pregúntate a ti mismo, pues es necesario que lo hagas, si tú estás a salvo o pereciste. Y después ¡Oh, señor!, qué fue lo que has dicho". Y contesté:

¡Los señores del amor en el amor se embarrancan
y quedan perplejos!

Respondió entonces ella exclamando: "¡Por todos los cielos! ¡Cómo es posible que al loco de amor le quede algo con lo que sentirse perplejo, cuando el amor todo lo invade y adormece los sentidos, da al traste con la mente, confunde los pensamientos, y destruye a quienes lo sienten! ¿Dónde está pues la perplejidad y qué es lo que pueda quedar para poderse sentir (alguien) confuso? El camino es la lengua de la verdad y la ligereza es inapropiada en alguien como tú.

A todo ello pregunté: "muchacha, ¿cómo te llamas?, y dijo que "la esfera del ojo" *(qūra al-ʿayn).* Le repuse (que eso es lo que era para) mí, con lo que me saludó y se fue. Más tarde llegué a conocerla y la frecuenté, pudiendo comprobar que poseía los cuatro grados del conocimiento sutil, hasta un punto que nadie podría describir.

***

Comentario de los cuatro versos (en el *dhajā'ir*) [15]:

Dice: "¡Ojalá supiese si comprenden!". El pensamiento en la perspectiva más elevada, en el estadio más sublime y el camino más grato, se torna hacia cuanto enamora a los corazones, a cuanto los espíritus aman perdidamente, y por los que actúan los divinos trabajadores [16].

Respecto "al corazón que suyo hicieron", me refiero al corazón perfecto de Muḥammad *(muḥammadī)*, por su incontaminación respecto de las ataduras a los estadios (espirituales), esas `elevadas perspectivas´ que sin embargo le poseyeron, y ¡cómo no iban a hacerlo, cuando son ellas lo que busca! Por más que ellas no lo puedan saber, pertenecen a su esencia (de ese corazón) ya que él no contempla en ellas sino lo que es, y así se honra en ellas y las ama imperiosamente [17].

Con "los desfiladeros (sendas de montaña)" (el escritor) quiere significar el camino hacia el corazón, porque éstos están en pendiente, como sucede en las montañas. Como si al alejarse de mí los sublimes pensamientos *(al-manāẓir al 'ulā)* preguntase cuál es el camino que lleva al corazón de los Conocedores (sufíes), quienes atravesaron ese camino. Y menciono precisamente los caminos elevados porque se refieren a las montañas, que son promontorios fijos, queriendo ello significar que los moradas espirituales (maqamāt) son fijas, mientras que los estados *(aḥwāl)* no, y si se les atribuye (falsamente) tal solidez y persistencia, es a causa de su influencia sobre los corazones.

...

Por "pensamientos sublimes", entiendo las visiones sin existencia, sino en quien ejerce la contemplación. Tal y como las moradas (espirituales), que no poseen más existencia que en el morador. De esa manera, si no existe tal morada (objetivamente) tampoco existe el morador. Y si no existe quien contempla tampoco puede existir nada contemplado. Por lo tanto, su desaparición obedece a la ausencia de alguien que las contemple, y esa es la voluntad (del autor) cuando dice... que "están a salvo o perecieron" [18].

...

Cuando el amor exige algo y a la vez su contrario, el sujeto (amante) se extravía y desconcierta porque en alguno de sus deseos está de acuerdo con el amado, y éste lo desea y procura su unión. Pero si el amado quiere la separación (de su amante) experimenta dos sentimientos opuestos que le son queridos (en igual medida). Esta es la turbación que acompaña siempre al amor, y por la que se caracteriza todo aquel de quien se dice que está enamorado.

NOTAS

1 Ver nota biográfica de esta edición.

2 Maqām Ibrāhīm.

3 Es el padre de Niẓām.

4 Muḥammad Ibn ᶜAlī Al-Tirmīdhī (m.285/898), conocido como Al-Ḥakīm, por su profundo conocimiento de los ḥadīth, de la filosofía y del sufismo, nació en Tirmīdh.

5 Epítetos laudatorios de Niẓām, a manera de nombres: esplendor, ojo del sol...

6 Quss bin Saᶜida fue un sabio a quien Muḥammad respetó y consideró, convertido al Islam.

7 Estos, como los nombres de Niẓām anteriores, recuerdan a los epítetos de la Dama renacentista y de la Virgen en la tradición cristiana.

8 La belleza de la A/amada/o es asimilada a la naturaleza.

9 Tales tesoros o dhajāʾir, son el comentario que el propio Ibn ᶜArabī hizo al Tarŷumān; ver introducción.

10 Hace alusión a los nombres de amantes de la literatura clásica y ᶜudhrī, tales como Layla, Salmā o Lubnā, alusiones metafóricas a la belleza divina.

11 En el original no figuran los números de las aleyas, como en las notas a cada verso en el propio dīwān, los añadimos para facilitar la ampliación de esta lectura.

12 Emplea las raíces de NŶD y THM, que son las mismas de las dos ciudades, mencionadas constantemente a lo largo de los poemas.

13 Los príncipes del amor, como por ejemplo era llamado el gran sufí egipcio, contemporáneo de Ibn ᶜArabī, Ibn Al-Fāriḍ, se refiere al amor místico.

14 *(min banāt al-rūm)*= "de las hijas de los griegos o bizantinos", ya que se emplea el mismo término en árabe para ambas procedencias.

15 Aunque tal vez necesarios los comentarios, en lo tocante a la riquísima simbología y el juego de sonidos y raíces, el hecho de sus excesivas reiteraciones, a nuestro juicio enturbia la enigmática belleza de los versos, que de cualquier forma son interiorizados de manera diferente por cada lector que se aproxima a ellos.

Traducimos esta parte como muestra o ejemplo justificativo, a nuestro juicio, de por qué no lo hacemos con el resto.

16 Se refiere a los gnósticos.

17 Ver nota correspondiente a la traducción del verso.

18 Idem.

I
LOS DESFILADEROS *

1 ¡Ojalá supiese si comprendieron
al corazón que suyo han hecho!

2 ¡Y mis entrañas conocieran
cuantos desfiladeros granjearon!

3 ¿Crees que están a salvo,
o perecieron?

4 Los señores del amor en él (amor) se embarrancan
y (en él) quedan perplejos.

---

* Los títulos que encabezan cada poema de esta versión del Tarŷumān no son tales, sino palabras o fragmentos de los versos, que aparecen en algunos manuscritos y en la edición beirutí, en la cual basamos la presente traducción. Esta es una costumbre clásica árabe para identificar cada apartado de un manuscrito, más que para titularlo, los que en muchas ocasiones son puestos por los copistas y no en su origen por los autores.

1 Como se advirtió en el prefacio, las notas aclaratorias tienen en cuenta el comentario de Ibn ᶜArabī o *al-dhajāʾir wa-l-aᶜlāq*, aunque en modo alguno son literales, sino abreviadas y con los complementos que en cada caso se han estimado oportunos. Hemos optado por esta fórmula, ya que al principio de cada nota Ibn ᶜArabī repite el hemistiquio o un fragmento de él, lo que se hace cansino e innecesario para la comprensión del verso, además de darse numerosas disquisiciones y reiteraciones que en castellano resultarían pesadas y farragosas. Es el lector quien con estas precisiones y necesaria contextualización debe en última instancia hallar el fondo y el eco de esta voz, profundamente humana, al tiempo que espiritual.

Para una traducción más atenta a la letra y pormenorizada de *al-dhajāʾir* referimos, no obstante, a la edición de Maurice Gloton ya reseñada. Por nuestra parte, en los casos en los que se tome del comentario del propio autor un párrafo, como el siguiente, o una frase literal, se advertirá o irán entrecomillados.

Este primer poema, cuya temática es la contemplación suprema y esencial, por parte del corazón del místico como lugar de la teofanía, sin duda consiste en uno de los versos más abstractos, y difícilmente compresibles sin una explicación glosada, por básica que ésta sea. El amor divino y el largo camino o "desfiladero" para

alcanzar el corazón perfecto *(qalb kāmil muḥammadī)* y sin condicionantes, residen en el centro mismo de su significado.

El pronombre (*waw* de prolongación) que, *"hace referencia a ellos, apunta a los `lugares elevados de la contemplación´ o `ideas divinas´* (manāthir al-ᶜulā), *en un estado superior, de las cuales se enamoran los corazones (de los sufíes=*ᶜarifīn*); los espíritus aman perdidamente, y por las cuales los divinos obreros* (al-ᶜummāl al-ilāhiūn) *realizan sus actos (de piedad)"*.

Con *"el corazón que suyo hicieron"* se refiere al corazón perfecto de Muḥammad *(muḥammadī)* para indicar que no se encuentra restringido a los condicionantes o estaciones *(maqamāt)*, sino que es poseído por estas `ideas divinas´, las que son incapaces de absorberlo totalmente, ya que son pasivas *(maṭlūba)* y no pueden saber que lo poseen, puesto que pertenecen a su misma esencia.

2 Por el "desfiladero" o pasajes de montaña, Ibn ᶜArabī entiende el camino que recorre el corazón del buscador o gnóstico *(ārif)*. Este paso de montaña significa aquí una estancia o morada *(maqām)* estática, en contrapunto con los *(aḥwāl)* o estados, que son cambiantes y referidos a la dinámica de la evolución espiritual.

3 Esas "ideas divinas" o "lugares supremos de la contemplación", a los que se refiere, no tienen existencia sino en "quien ve", tal y como las "estancias" no tienen existencia sino para quien "se encuentra" en ellas.

4 Los amantes o "señores del amor", "se embarrancan" y "quedan perplejos", por el contradictorio deseo de fundirse con el ser A/amado, y al tiempo permanecer con una identidad propia, y por tanto separados de Él.

II

LA OBISPA DEL PAÍS DE LOS RUMÍES

1 No partieron el día de la separación en los jóvenes camellos,
hasta que los pavos reales sobre ellos montasen.

2 Con sus miradas osadas y altaneras, dirías que sobre un trono de
perlas, todas son Balquīs (reinas de Saba).

3 Puedes verla, al caminar sobre suelos de cristal, como a un sol
que hasta la morada de Hermes remonta el firmamento.

4 Cuando con sus miradas mata es para resucitar con sus palabras,
y parece como si fuera Cristo quien lo obrara.

5 Su Torá son la(s) tabla(s) brillante(s) de sus piernas,
que como Moisés practico y estudio.

6 Obispa es entre las hijas de Roma (cristianas).
¡Aun sin vestir joyas, el halo del bien verás sobre ella!

7 Salvaje es y a su vera no hay sosiego.
En su memoria erigió una cripta, en la mansión de su soledad.

8 Trastornados dejó a los sabios de nuestra religión, tanto como a
los de los Salmos de David, a los monjes (cristianos) y a los de la Torá.

9 Dirías que es un sacerdote, patriarca o diácono, cuando para
pedir el Evangelio hace señas.

10 Mas al (verla) subir sobre el camello el día de su partida, grité:
¡Oh, guía, no la lleves en tu montura!

11 Dispuse entonces en escuadrones sobre el camino a los corceles
de mi paciencia.

12 Y con todas las fuerzas de mi alma, pedí a la gentil muchacha,
a la bella, que me diera un respiro.

13 A lo que consintió. ¡Dios nos guarde de su ardor
y el Rey victorioso rechace a Satán!

Los diversos temas que aborda metafóricamente esta composición, a través de la imagen de la/s amada/s a lomos de camello, son: la sabiduría crística, la Esencia y los Nombres divinos, además de la espiritualización de la materia y la extinción *(fanā')* del gnóstico en el seno de la contemplación.

1 Por *(buzzal)*, o camellos a quienes les han crecido los primeros dientes, denota las acciones internas y externas y hace referencia a un pasaje del Corán (35,10): "*... El poder pertenece en su totalidad a Dios. Hacia Él se eleva la buena palabra y Él realza la buena obra...* ".

Mediante la imagen de los pavos reales hace mención a las (bellas) amadas, a través de un tópico poético árabe y especialmente persa, por la belleza desplegada en el plumaje de esos pájaros multicolores. Utiliza igualmente este símil para referirse al espíritu o voluntad de las acciones, ya que éstas no son buenas ni malas separadas de quien las lleva a cabo, y las compara a esos exóticos animales por su hermosura.

2 Se refiere a la divina sabiduría *(ḥikma al-ilāhiyya)* que asiste al hombre en sus momentos de soledad, la cual se le aparece mediante una violenta irrupción que apenas es capaz de contemplar. La imagen de la reina Balquīs sobre un trono de perlas apunta, según el propio Ibn ʿArabī al arcángel Gabriel, que se apareció al Profeta para hacerse transmisor de las divinas palabras (C 2, 96-98).

El escritor pone a Balquīs como punto de inflexión de dos mundos: el sutil y el material, ya que según la leyenda ésta era humana al mismo tiempo que espíritu, hija de un genio *(ŷinn)* y de una mujer.

3 Este verso hace mención al pasaje coránico (27,44) en el que Salomón se sirve de la argucia de construir un suelo de cristal con el que confundir a la reina de Saba, y así hacer levantarse las faldas por creer que es una charca. De tal manera Salomón salió de dudas, según los comentaristas, de que su futura amada no era una bruja o un demonio con patas de cabra. En el curso de esta tradición, María Jesús Rubiera cita (en su *La Arquitectura en la Literatura Árabe*, Editora Nacional, Madrid 1981, p. 87) un poema de Al-Buḥturī (m.897), en el que compara una alberca con los suelos brillantes, como pavimento de cristal, de un palacio de Samarra perteneciente al califa ʾabbasī Al-Mutawakkil:

"Es como si la hubiesen construido los genios de Salomón
según un proyecto cuidadoso.
Y si caminase sobre ella la reina de Saba diría:
'Parece como si fuese el pavimento de cristal'".

Con la mención de Hermes *(Idrīs)* designa la elevación a la que hace referencia. Como señala el *ḥadī th* o dicho el Profeta, *"no hagas partícipe de la sabiduría sino a quien la merece"*. En contraposición a quien habla forzado por su estado anímico *(ḥāl)* y se encuentra bajo el dictado de una determinada influencia *(wārid)*, llamando la atención sobre el poder del legado profético *(mīrāth nabawī)*, en el sentido de que los profetas son dueños de sus sentimientos o estados anímicos *(aḥwāl)*.

La imagen del sol sobre el firmamento de Hermes se justifica porque la esfera es su morada y la sabiduría (divina) camina, moviéndose con toda libertad por su poder absoluto.

4 *"Cuando con sus miradas mata"*, se refiere al *(maqām al-fanā' fī-l-mušāhada)* o punto del desvanecimiento, de la aniquilación en el acto de la contemplación. El resucitar por sus palabras (de Ella) alude a la creación-terminación del ser humano, cuando Dios sopla en él el hálito de vida (C 38,72) *"... y, cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él Mi Espíritu... "*. Ver también al respecto la azora de El Hombre, sobre su creación y la descripción del paraíso. Habla de la "fuerza de Cristo" *(quwwa ʿī sa)* que "revive de la muerte" *(iḥya al-mawtī)*, aunque como es sabido, en el Corán Jesús no murió propiamente (4,157): *"... siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así"*.

5 Ibn ʿArabī hace mención implícita del pasaje coránico antes mencionado (27,44), en el que la Reina de Saba muestra sus piernas. Compara la Torá con unas piernas brillantes y esplendorosas, mientras que las cuatro caras *(waŷh)* de la Torá, luminosa como el fuego, son los cuatro libros sagrados (supuestamente el Corán, los Evangelios, el Pentateuco y los Salmos).

La luz hace aquí referencia a uno de los pasajes coránicos (24,35) más enigmáticos, así como recordados y parafraseados por el sufismo: *"Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su luz es comparable a una hornacina en la que hay un pábilo encendido. El pábilo está en el recipiente de vidrio, que es como si fuera un astro fulgurante"*. Ver a este respecto las recopilaciones de *ḥadī th* del propio Ibn ʿArabī en su *mišqāt al-anwār* (traducción de Muḥammad Vālsan bajo el título de La Niche des Lumières, Ed. de l' OEuvre, París, 1983).

6 Por *"entre las hijas de Roma"*, designa la "sabiduría crística" *(al-ḥikma ʿī sawiyya)*. Con este estar *"desprovista"* de joyas hace referencia a la Unidad *(tawḥīd)* absoluta de Dios, sin vestigios de sus atributos o Nombres divinos *(al-asmā' al-ilāhiyya)*, más allá de los velos de luz o sombras, hasta aparecer la divina Majestad de su Rostro *(subḥāt waŷhī)*.

7 *"Salvaje"*, porque de esta sabiduría crística "nadie puede hacerse su amigo", puesto que para que se dé la contemplación de la esencia es necesaria la disolución del yo *(al-fanā')*.

Por una cámara solitaria se refiere al corazón. Según reza un conocido *ḥadīth*: *"La verdad dice: ni Mi cielo ni Mi tierra pueden contenerme, pero quepo en el corazón de quien cree en Mí".*

La sabiduría crística, desprovista de todo atributo, es como un desierto *(fī maqām taŷrīd)*, a la vez de como un animal salvaje.

La tumba de mármol (de los emperadores romanos) recuerda aquí a la muerte y por tanto al salto a la unión con la divinidad.

8 Alude a que la Esencia divina no se agota en los libros revelados de las religiones monoteístas, ni siquiera tampoco en los Nombres Divinos.

9 En alusión a la citada sabiduría crística, menciona algunas de las jerarquías de la iglesia, por su majestad y poder supremo.

11 Por el "camino" denota la ascensión espiritual *(al-miʿrāŷ al-rūḥānī)*

13 Con el Rey *(malik)* victorioso alude al conocimiento y la divina guía y por Satán *(Iblīs)* a la pretensión de ser uno *(ittiḥād)* con Dios, no como gracia espontánea y pasajera, sino como objetivo a conquistar. Pone de relieve Ibn ʿArabī que uno de los estados más difícil de superar por el buscador en el camino espiritual es la tentación de la unión y la encarnación *(ḥulūl)*; tal y como indica el *ḥadīth*: *"Yo soy su oído y sus ojos... ".*

III
SALUDO AMOROSO

1 ¡Amigos, haced un alto en el camino de la Duna,
deteneos en Laᶜlaᶜ y buscad las aguas de Yalamlam!

2 Pues allí habita quien sabéis, por quien ayuno,
peregrino, y (los santos lugares) visito.

3 No olvidaré el día que en Minā lanzaron las piedras, ni lo ocurrido
en (el altar) al-Manḥar al-ᶜAlā, y en (el manantial de) Zamzam.

4 A mi corazón arrojaron sus guijarros, mi alma hizo de degolladero (altar),
y mi sangre fue el manantial.

5 ¡Oh, camellero! ¡Cuando llegues a Ḥaŷīr
detén las monturas y saluda!

6 Acude a las rojas tiendas junto al vedado, en nombre de quien
ansioso está y enloqueció por el deseo.

7 Si te contestan, devuélveme el saludo con el viento del este, mas
si callan, pon en marcha las monturas y continúa.

8 Hacia el río de Cristo, donde sus camellos hicieron un alto, y en
cuyas orillas se encuentran las blancas tiendas.

9 Llama (entonces) a (la bella) Daᶜd, a Rabāb, a Zaynab, a Hind, a
Salmā y Lubnā, y estate atento.

10 Pregúntales si en Ḥalba reside la joven que sonriendo hace surgir
al sol.

Los elementos que entran en juego en este poema son la intuición, la fe, el intelecto, la meditación y todos aquellos instrumentos que acercan al conocimiento de Dios, de sus Atributos y su Esencia. Igualmente, están presentes, el peregrinaje, como regreso a Dios por parte del gnóstico, la progresión de los estados espiritua-

les en su vivencia, y el simbolismo del color de las tiendas, además del carácter creador de la Palabra y los resultados de su audición (función de Jesús).

1 Al-Kathīb (=duna, colina arenosa) hace referencia al lugar de la contemplación *(mušāhada)*. Los amigos -dos-, son la razón *(ʿaql)* y la fe *(ī mān)*.

Laʿlaʿ es el lugar de la aparición sorpresiva, en el que se da el amor y el intenso deseo.

Yalamlam es el nombre de un lugar cerca de La Meca, que se visita durante la peregrinación, aquí significa el agua de vida, la vuelta al origen.

2 Se sigue dirigiendo a la fe y la razón: practica la abstinencia, el peregrinaje y visita los lugares santos *(ŷamʿ)*, las estaciones místicas *(maqāmāt)* en el divino camino *(ṭarīq)*.

3 Referencia coránica a *"Tu Señor no es olvidadizo"* (19,64) y (2,196), por la peregrinación y el sacrificio. El pozo de Zamzam en La Meca, como el de Yalamlam citado más arriba son una referencia metafórica a la vida eterna, tanto como el sustento de la vida anímica por la bebida.

4 Lugar de sacrificio de lo puramente terrenal.

5 El camellero es el guía de los deseos, quien evita que se desboquen y los conduce hasta la A/amada.

Ḥaŷīr (=muro), es el obstáculo de la razón, de la mente, para la fe y el conocimiento en el camino hacia Dios.

6 Las tiendas redondas de color rojo *(qibāb)*, especiales para los novios, están en el vedado *(ḥimā)*, y por tanto son inaccesibles para el común de los viajeros. Las Divinas Realidades en las que vive el gnóstico se encuentran fuera del mundo ordinario, en el mundo del Poder *(ʿalam al-ʿamr)*.

8 Lugar en el que se contempla el inmenso conocimiento crístico (*al ʿalam al-muttasiʿ al-ʿī sawī al-mašāhad*). En ese sentido, de nacido de virgen, las tiendas blancas, frente a las rojas, signos de belleza y amor, representan la pureza y la perfección.

9 Nombres de famosas amantes de la literatura clásica árabe y *(ʿudhrī)*, representadas aquí como las Realidades Divinas y los sonidos *(samaʿ)*, que inducen a la contemplación.

10 Ḥalba es un lugar a las afueras de Bagdad que servía de hipódromo. Como caballos en las carreras, las Divinas Realidades intentan manifestarse, llegar al plano de la existencia en los sentidos humanos.

La sonrisa de Ella simboliza la expansión *(maqām al-basṭ)*, la belleza y la alegría, todo ello sucede en la estación de Jesús *(maqām ʿī sawī)*, el Cuarto Cielo, o estación polar de Idrís *(ʿalawī quṭbī)*.

IV

SALUDO A SALMĀ

1 Mi saludo va para Salmā y quienes en el vedado viven,
pues obligado es para quien como yo, henchido está de ternura.

2 Nada le costaría responder a nuestra salva,
pero... ¿qué se puede hacer con las estatuas?

3 Partió cuando las sombras de la noche cernían sus velos, y esclavo
del amor le declaré mis ansias.

4 (Yo), a quien los deseos rodearon y acosan,
y sus flechas le persiguen allá donde va.

5 Brilló el relámpago cuando aparecieron sus dientes,
y no supe cuál de los dos acabó con la noche.

6 Dijo: "¿acaso no le basta con que esté presente en su corazón, ahí
donde puede siempre contemplarme?"
¿Acaso no le basta?

Este poema trata básicamente sobre la profecía y la santidad. El amante pide a la Amada que le llame y eleve hacia Ella. Su significado pues es la sublimación a través de los grados divinos de manifestación, así como la ascensión místico-amorosa por el deseo de la Amada, la que se aparece en la teofanía al corazón *(qalb)* del gnóstico.

1 Con Salmā, nombre clásico de una de las amadas de la literatura árabe *(ᶜudhrī)* "virginalista" se presenta la raíz trilítera SLM, la misma de Salomón *(Sulaymān)*, que conlleva las ideas de paz y salud. Hace pues Ibn ᶜArabī referencia al éxtasis salomónico *(ḥāla sulaymaniyya)*, al que accede sólo el gnóstico por la contemplación, pues resulta inalcanzable para cualquiera -de ahí el símbolo del vedado *(ḥimā)*- que no haya logrado la "sabiduría *(ḥikma)* salomónica".

2 La estatua, convertida en Atributo, tiene aquí, según el comentario de Ibn ᶜArabī, el triple significado acerca de la belleza de que "la verdad es de una pieza": mujeres bellas como estatuas acabadas, así como con de la solidez y perdurabilidad del mármol.

3 La noche recuerda aquí la importancia que tiene esta fase del día para la ascensión y las visiones de los profetas. Por ejemplo, en el pasaje coránico (97,1) se dice respecto del Libro sagrado: *"Lo hemos revelado en la Noche del Destino" (layla al-qadr).*

4 Una imagen universal muy repetida en el Tarŷumān, es la de que los deseos actúan como flechas, así como las miradas de la A/amada, como si estuvieran permanentemente asaeteando el corazón del amante, todo ello vinculado a la aleya coránica (2,115): *"Adonde quiera que os volváis, allí esta la faz de Dios".*

5 Ibn ᶜArabī señala en sus notas que no sabe si su ser *"fue iluminado por la manifestación de la Sabiduría Divina o de la Esencia Divina"*, en cualquier caso, hace referencia al pasaje coránico (24,35): *"Dios es la faz de los cielos y de la Tierra".*

6 Está en su corazón *(qalb)*, en su propia esencia *(dhāt)* y así la puede contemplar constantemente.

V
SUSPIROS AHOGADOS

1 La pasión amorosa me eleva y la resignación echa por tierra.
Así, entre la meseta y la hondura me hallo.

2 Tan opuestos son (esos estados) que jamás se encuentran, y mi
separación nunca conoce la armonía.

3 ¿Qué puedo hacer, qué inventar?
¡Condúceme pues! ¡Oh, Censor, y con tus reproches no me castigues!

4 Me vienen impetuosos los suspiros,
y las lágrimas por mis mejillas corren.

5 Añoran sus tierras los camellos, por el celo excitados, y con sus
pezuñas del camino doloridas.

6 ¿Qué es tras su partida mi vida, sino extinción?
¡A vosotras os saludo, paciencia y vida mías!

En este poema Ibn ᶜArabī dibuja el contrapunto entre la vida humana, con sus sufrimientos, esperas y deseos, y el mundo sutil, en el que éstas cesan o cambian de forma. El amor humano precisa partir de su realidad corporal (lágrimas, espasmos, fatiga, etc.) para sublimarse hasta el último Amor, a través de unas etapas, dilatadas y profusas, que sólo el iniciado *(ʿārif)* puede cruzar cumplidamente.

1 Juego de palabras entre las raíces *nŷd* y *tḥm* en referencia a los lugares santos del Naŷd y Tiḥāma (La Meca). La antítesis entre el deseo y la resignación está aquí simbolizada por la tierra alta, en conexión con Dios, frente a las honduras o tierras de sombra, es decir, y según el simbolismo *išraqī* de la luz: sin amor, alejadas de la unión.

2 Los antónimos *(al-aḍḍād)* es una imagen retórica relativamente frecuente en Ibn ᶜArabī y en general en el lenguaje de la mística. Se pone en este verso de manifiesto la complejidad de la existencia por la desunión cotidiana de estos dos polos o situaciones: la cima y la sima, sobre los que Adonís compuso un famoso poema. La Armonía *(niẓām)* es justamente el símbolo personalizado que planea en la presente obra, como superación de los contrarios, en una etapa ulterior del camino espiritual *(ṭarīq)*.

3 La figura del Censor aparece en varias ocasiones en el Taryumān, como posteriormente lo hará en la literatura provenzal. En el presente caso tiene su antecedente en la literatura *ʿudhrī*, y en términos más amplios en la latina.

4 Las lágrimas poseen en este contexto beduino un significado acuático, de fuente de vida, por ser el agua el elemento más esencial para la existencia en el desierto.

5 Los camellos representan las acciones y deseos. Lejos de sus tierras, es decir: de los Nombres divinos.

6 Cuando los deseos se purifican y elevan, la conciencia del gnóstico pierde toda idea del desvanecimiento *(al-fanāʾ)* como opuesto a la permanencia *(baqāʾ)*, por lo que se da el *(fanāʾ ʿan al-fanāʾ)*, o la extinción de la conciencia del ser en su propia extinción. Ibn ʿArabī dedicó su *kitāb al-fanāʾ* enteramente a este término vital en el seno de la terminología sufí. Ver igualmente las Futūḥāt al-Makkiyya (II 128-134).

VI

SIN RESIGNACIÓN NI PACIENCIA

1 Me abandonaron mi resignación y paciencia al irse ellas, aunque
en lo más íntimo del corazón fueron a anidar.

2 Les pregunté por dónde descansaban los jinetes,
y respondieron: ¡Allí donde el ajenjo y la nuez moscada exhalan su aroma!

3 Al viento imprequé entonces: ¡corre y alcánzales!
pues a la sombra de los árboles descansan.

4 ¡Llévales el saludo de un hermano de la amargura,
en cuyo corazón los dolores de la ausencia moran!

En estas odas se ensalza al corazón como un inmenso habitáculo en el que llega a intuirse la "presencia" divina. En esa vía, hasta los "lugares divinos de la contemplación" *(manāẓir al-ilāhiyya)* desaparecen en la búsqueda ferviente del/la Amado/a.

1 Ellos, son aquí los *manāẓir al-ilāhiyya* citados más arriba. Ibn ʿArabī nos señala que la visión desaparece, aunque Dios permanece en el corazón, según se señala en el Corán (50,16). Éste dice en plural mayestático: *"Estamos más cerca de él (el hombre) que su propia vena yugular"*.

2 Por "les pregunté", se entiende, a los gnósticos, los maestros del camino *(ṭarīq)*, palabra ésta de la que procede el término *(ṭarīqa)* o cofradía sufí, en el sentido de vía, de método (*meta-odós*=cómo llegar al final del camino) espiritual.

3 La sombra significa protección, mientras que la madera del *arak* pureza, ya que de ésta se extrae el *(siwāk)* o palillo para los dientes.

4 Tristeza y amargura por la separación de las personas próximas.

VII

MUJERES DEL GIRO

1 A mí se unieron al besar la piedra unas jóvenes
veladas, que venían del giro (alrededor de la Kaaba).

2 Mas al descubrir el brillo de los soles (levantando sus velos) me advirtieron:
¡abstente de lo prohibido, que la muerte del alma en las miradas (acecha)!

3 ¡Y cuántas (almas) altivas matamos ya junto al pedregal,
en *(al-muhassab* de) Minā!

4 ¡En Sarhat Al-Wādī, en los collados de Rāma y de Ŷama',
(cuando los peregrinos se alejan de) 'Arafāt!

5 ¿Acaso no sabes que la belleza saltea al casto,
y por eso se la llama ladrona de virtudes?

6 Tras del giro, nuestra cita fue bajo las rocas, junto a la tienda
central, en Zamzam.

7 Allí donde el exhausto de amor, (de mano de) las mujeres, se ve
según su deseo satisfecho.

8 Cuando sienten el temor dejan caer sus cabellos,
y con sus trenzas a las tinieblas alejan.

Este poema escenifica, mediante la simbología del peregrinaje a La Meca, la contemplación de la Belleza divina tras las duras y persistentes pruebas de la marcha espiritual. Habla igualmente del gozo causado por la proximidad de los ángeles y de los seres supremos.

1 Cita Ibn 'Arabī la frase *"verás a los ángeles yendo alrededor del Trono"*, en referencia a los semblantes entrevistos, las presencias sutiles que no se disciernen hasta lograr un alto grado en el camino.

2 Su Esencia brilla como los soles. Esos espíritus dicen, según el *hadīth: "La gloria de su Faz quemará a las criaturas que alcance su mirada"*. Morir al verlas significa morir a un estado espiritual *(hāl)* para renacer a otro ulterior.

3 Se refiere a las gentes espirituales, que buscan un estado superior, por oposición a los impíos, quienes se repliegan a lo fácil y grosero. En este sentido, el Corán (30,29) señala: "*Los impíos, al contrario, siguen sus pasiones sin conocimiento. ¿Quién podrá dirigir a aquéllos a quienes Dios ha extraviado? No tendrán quien les auxilie*".

4 Los espíritus mueren en esos lugares sagrados de la peregrinación *(mawāṭin)* a las realidades inferiores, para ser rozados por la luz pura y sin cualidades, y en esa medida transformados.

5 La Belleza *(ŷamāl)* irradia en la buena acción *(ḥasana)* y en quien la practica. Un ḥadī th señala que: *"el paraíso está rodeado de cosas que te desagradan" (makraḥ)*, y sólo tras trascenderlas se puede acceder a él.

Juego de sonidos con la raíz *ḥasana* entre belleza y virtud, paradójicamente como vecinas y antagonistas.

6 Zamzam, el pozo de La Meca, es la fuente simbólica de la vida, ya que todo lo viviente procede del agua (C 21,30).

La tienda central representa el mundo intermedio o fronterizo *(barzaj)* entre el ámbito material y lo espiritual. Las rocas junto a las que los espíritus *(al-maʿna al-qaddisiyya)* habitan representa la necesidad de la corporeización y de la materia para la mostración del espíritu.

7 En el mundo intermedio *(barzaj)* habitan por igual las almas y los espíritus *(ʿālam li-l-anfās wa-l-rawā'iḥ)*, junto al de las formas.

8 Este mundo de los espíritus hace tomar conciencia al gnóstico de que tras las formas se esconden otras realidades más sutiles, y llegan a hacerse a ellos transparentes, ofreciendo a sus sentidos una gran libertad de actuación.

VIII

CAMPAMENTOS DESAPARECIDOS Y PASIÓN RENOVADA

1 Sus campamentos (de primavera) desaparecieron ya,
mas el deseo está en mi corazón siempre fresco, y jamás se desvanece.

2 ¡He ahí las trazas de su partida, y las lágrimas!
¡Siempre que se los recuerda al alma derriten!

3 (Lleno) de amor por ellas, grité tras sus cabalgaduras: ¡Oh, tú, que acaparas la belleza! ¡He aquí a un indigente!

4 Con amor y ternura mi cara arrastro por el polvo.
¡Podría acaso desesperar por una pasión tan verdadera como ésta?

5 El respiro desconoce quien el llanto ahoga, y en el fuego de la pasión se abrasa.

6 ¡Oh, tú que prendes la pira, detente!
¡Toma una de sus llamas, pues por la pasión (que enciendes) tuya es!

Los constantes altos y vuelta a reemprender la marcha en el camino de iniciación *(ṭarīq)* van haciendo distinguir intuitivamente a quien lo emprende, lo accesorio de lo esencial. La pasión externa decrece a medida que aumenta la interna, como un fuego prendido que sublima al cuerpo y el alma hacia el espíritu.

1 Por los campamentos *(rubū ᶜ)*, el poeta se refiere a los lugares de una intensa vida ascética *(maḥall al-riyāḍāt)*, en los que los Nombres divinos "construyen sus residencias". Estos ejercicios espirituales cambian en su expresión con la edad: desde la primavera *(rabīᶜ)* -rima con *(rubū ᶜ)*- hasta la vida de la edad avanzada.

3 Las cabalgaduras son los ímpetus, los poderes de la juventud, y expresan el placer del comienzo de algo *(al-bidāyya)*.

4 Arrastrar la cara por el polvo es una clara alusión a la humildad, y eventualmente a la indigencia, necesarias en la búsqueda de Dios, radicalmente planteada en el presente texto.

6 El fuego de la pasión en el corazón alude a la zarza ardiente que Moisés contempló en el Sinaí (C 20.10), de la que dijo a su familia que traería un tizón, o encontraría la buena dirección hacia la "tierra prometida".

IX
TORMENTA INTERNA

1 Refulgieron ante nosotros los rayos en Al-Abraqayn,
y por dentro nos resonaron truenos.

2 Las nubes vertieron (sus aguas) en las praderas,
y sobre las ramas, que temblorosas se inclinan hacia ti.

3 Sus lágrimas fluyen y la brisa exhala su perfume.
La paloma collarada bate sus alas y rebrotan las hojas.

4 Levantaron sus rojas tiendas entre los riachuelos, serpenteantes
(como reptiles), y junto a ellas se sentaron.

5 Como soles que se elevan, son blancas doncellas,
de (grandes) ojos, gráciles, nobles y bellas.

Como en varios otros casos del Tarŷumān, Ibn ʿArabī pone de manifiesto en este poema la importancia que tiene para el hombre vivir y vincular el mundo espiritual al material, y viceversa. Trata igualmente de la sabiduría divina y de su descendimiento en el corazón del gnóstico *(ʿārif)*, así como de la belleza y la armonía en tanto que signos operativos de tal descendimiento.

1 Al-Abraqayn es un topónimo que rima con rayo *(barq)*, substantivo dual, que designa los dos lugares de la manifestación divina: en la Esencia *(mašāhadāt lī-l-dhāt)*, lo oculto, y de otro lado, en el mundo manifiesto.

Los rayos *(burūq)* representan las manifestaciones, lo fenoménico, y el trueno *(ruʿad)* la Palabra divina *(munāŷa ilāhiyya)*. Se hace así mención a la importancia tanto de la presencia del fuego y su carácter contemplativo, como la de la palabra esencial y la audición *(samaʿ)*, ligadas ambas al "estado espiritual", que en sus notas Ibn ʿArabī denomina "de Moisés" *(ḥāla mūsāwiyya)*.

"Por dentro", literalmente "entre las costillas".

2 Con las nubes *(saḥāb)* alude a los estados espirituales elevados *(aḥwāl)* que despiertan las Ciencias Divinas, las mismas que se hacen fértiles "en las praderas", es decir, en el corazón del buscador. La rama temblorosa, por su parte, en una suerte de anticipación pascaliana, simboliza al hombre, a su fragilidad, así

como a su crecimiento *(našā al-insān)* y su tendencia, en un estado elevado, a inclinarse/aproximarse a aquello que le puede servir de guía e instrucción.

3 El valle de las Ciencias Divinas exhalan sus brisas alcanforadas *(ʿālam al-anfās)*. La paloma collarada *(al-muṭawaqqa)* sugiere el Alma Universal (*nafs kulliyya*), que insufla en la individual del hombre, conocimiento y acción.

4 Las tiendas rojas, propias de una recién casada y retiradas respecto de las demás de la tribu, hacen alusión a la Divina sabiduría, así como los arroyos, aluden a los diversos caminos que confluyen en ella.

Por "serpenteantes", las notas explicativas de Ibn ʿArabī insinúan un versículo coránico (24,44) en el que Dios crea a "los seres del agua", refiriéndose aquí a las personas pías y puras en sus hábitos de vida y alimentación.

5 Estas doncellas *(awānis)* aluden al *ḥadīth: "Verás a tu Señor como viste al sol del mediodía, al que ninguna nube oculta"*. Los epítetos de éstas remiten a las virtudes interiores del gnóstico, de nobleza y equilibrio, que refulgen en el exterior cuando éstas son reales.

X

¡NO TE ASOMBRES!

1 Dijo Ella: "¡Cómo me maravilla el amante, que (orgulloso) de sus venturas, por entre las flores y el jardín camina!".

2 "¡No te asombres por cuanto veas!", dije,
pues en el espejo del hombre es a ti a quien contemplas.

El tema central de este poema es la relación paradójica entre lo Uno y lo múltiple, que se abre ante la visión del gnóstico, así como el "difícil" diálogo entre Dios y el hombre.

1 Las flores y el jardín simbolizan a los seres creados. Desde la vieja Persia a la Europa moderna, en todas las tradiciones el jardín representa, además del paraíso condensado, el lugar o estancia de la unión *locus amoenus (al-maqām al-ŷami*ᶜ*)*. En este caso, Dios es el amante que se pasea por su Creación, dice Ibn ᶜArabī en sus notas, "orgulloso" como ᶜUtba al-Gulām, siervo de Dios, quien dijo: "yo soy Su oído y Su vista". Queda formulado de esta manera el contraste entre el Creador, el Uno absoluto y la infinidad de lo creado.

2 En este segundo verso se desgranan en distintos planos la expresión de Dios, las cosas creadas, y entre ellas el hombre, como ser privilegiado de dicha creación, pues por su naturaleza se halla en la estación de la visión *(maqām al-rū' ya)* y tiene la capacidad de determinación *(iqtidār)* entre lo Real y lo superfluo, lo irreal.

Según las notas aclaratorias de Ibn ᶜArabī, el hombre es depositario de la teofanía *(taŷallī)* divina, y en él se da una suerte de espejo que refleja el esplendor divino, por lo que tiene acceso a la contemplación en sí de la Verdad *(al-ḥaqq)*.

XI
LOS ESPÍRITUS SE DAN DE FRENTE

1 ¡Oh, palomas (que os posáis) en los árboles de *ārāka* y *bān*! ¡Sed benévolas, y no dobléis con vuestros pesares los míos!

2 ¡Tened clemencia y no descubráis con los lloros y lamentos mis mudas tristezas y secretas pasiones!

3 Con la ternura del enamorado y el quejido del sediento, con ella conversé al crepúsculo y al alba.

4 En la espesura de los tamarindos, (allí donde) los espíritus se dan de frente, e inclinando hacia mí las ramas me aniquilan.

5 (Mas) la pasión y una cruel nostalgia despertaron en mí (visiones de) desgracias y diversas calamidades.

6 ¡Quién me hiciera llegar a Ŷama^{c}, o Al-Muḥassab de Minā!
¡Quién me dejara en Dhāt al-Athl y Na^{c}amān!

7 Una y otra vez dan vueltas a mi corazón,
con éxtasis y aflicción, besando mis columnas.

8 Como el mejor de los enviados lo hizo en La Kaaba,
allí donde flaquea la razón.

9 Y besó sus piedras, él, el dotado de la Palabra.
¡cuán elevados son el rango de la Casa y la talla del hombre!

10 ¡En cuántas ocasiones se comprometió y juró ella que no cambiaría!
¡Mas la que se pinta (jamás) guarda a sus promesas lealtad!

11 El culmen de las maravillas es una gacela velada,
que (con la mano) teñida de azufaifa gesticula, y con las cejas hace señas.

12 Una gacela cuyos prados están en su pecho.
Y ¡Oh, portento, es un jardín de llamas rodeado!

13 Mi corazón adopta todas las formas: unos pastos para las gacelas
y un monasterio para el monje.

14 (El) es un templo para los ídolos, La Kaaba del peregrino, las
tablas de la Torá y el libro del Corán.

15 Sigo sólo la religión del amor, y hacia donde van sus jinetes me dirijo,
pues es el amor mi sola fe y religión.

16 Nuestro ideal es Bišr,
el amante de Hind y de su hermana, como lo es Qays, Lubna,
[Mayya y Gaylān.

Al igual que en el poema anterior, el asunto del presente, especialmente en el verso 15, es la Creación, la del Universo y los seres, a través de la Palabra de Dios. El amor, la religión del amor y la inspiración, son las herramientas del gnóstico para inferir el camino del descendimiento o mostración del Ser en sentido inverso, hacia la Unión con el Creador.

1 Las palomas son las inspiraciones *(wāridāt)*, significan los frutos de la santidad *(taqdīs)*, la satisfacción *(raḍā')*, la luz *(nūr)* y la no asimilación de los atributos humanos a los divinos *(tanzīh)*.

Como en muchos otros casos, el *ārāk* representa la pureza, ver nota del verso (VI,3). El *bān*, arbusto que se utiliza para preparar ungüentos, enfatiza por su lado el *(tanzīh)* recién aludido, así como la luz y alejamiento de todo lo conocido.

2 Como en el anterior, ¡Sed benévolas!, se refiere a las inspiraciones *(wāridāt)*.

3 En el Corán se repite en varias ocasiones ej. (20,130), (40,55) la importancia del crepúsculo y el alba en la oración. Conversé con Ella =con Dios, recuerda la frase en la que el alma al ser creada por Dios le pregunta: ¿quién soy yo?, a lo que Él le hace permanecer cuatro mil años en el océano de la necesidad *(baḥr al-ŷaw')*. Pasado este periodo, el alma responde: ¡Tú eres mi Señor! Con ello da a entender que la identidad última de ésta se halla en el Primero.

Juego de palabras con *(ḥanna)* afecto y *(anna)* quejido, lamento.

4 "Se dan de frente" en el sentido de que el amor une a dos opuestos. Más que unirse, la forma verbal *tanāwahat*, implica el darse golpes en la frente, como hacen por ejemplo las plañideras.

El *(gaḍā)* es una variedad de euforbio o tamarindo, arbusto cuyas ramas arden con facilidad, representa así el fuego del amor *(nirān al-ḥubb)*. Juego de palabras

entre *(āfnān)* = ramas y *(āfnānī)* = "me hacen desaparecer", ya que en el amor se enajena buena parte de la propia identidad.

6 *(Ŷama^c)* =unión, en la estación de la proximidad *(qūrba).*

Al-Muḥassab es el lugar de la peregrinación a La Meca, donde se toman las piedras que simbólicamente se arrojarán en Mina al demonio. Significa aquí el lugar donde se expulsan los pensamientos y reparos que impiden la unión a los amantes.

Dhāt al-Athl, es referido en este contexto a la raíz *(aṣl),* pues señalan las notas explicativas de Ibn ^cArabī que: *"el principio en el amor es que tú seas la esencia misma de tu amado y que te abstraigas en él, de manera que sólo él quede en ti".*

Na^camān representa el lugar de la bienaventuranza divina *(na^cīm).*

7 El corazón *(qalb)* del amante, como indica la raíz q-l-b, da vueltas y es inestable, girando en su búsqueda espiritual entre el éxtasis *(waŷd)* y la tristeza *(tabriḥ).* Las columnas *(arkān-ī)* son un trasunto implícito de las del templo de La Kaaba, así como de los elementos con los que está tradicionalmente constituido el ser humano y la materia: tierra, agua, fuego y aire.

9 Verso un tanto oscuro que las notas de *al-dhajā'ir* no aclaran suficientemente y que sin duda parece referirse al Profeta.

10 En síntesis, Ibn ^cArabī ofrece la siguiente explicación a este verso, en el que se trata el tema del politeísmo: con "la que se pinta" apunta a la que falta a la fidelidad *(wafa')* y no guarda su promesa a la Unicidad *(tawḥid),* sino que sigue a otros dioses, contraviniendo el pasaje coránico (7, 172): *"¿No soy yo vuestro Señor?".* Julio Cortés señala por su parte, en su traducción del Corán, respecto de este pasaje: *"Según esta aleya, que constituye uno de los temas favoritos de la mística islámica, los descendientes de Adán, antes de nacer, e.d., en una existencia preterrenal, han dado fe de que Dios es su único Señor y deberán dar cuenta, el día de la Resurrección, de su fidelidad a este testimonio (..)".* (Cortés, Opus cit. pág. 237).

11 Por gacela velada alude a una sutileza divina *(laṭīfa ilāhiyya)* cubierta por un estado sensual *(ḥāla nāfsiyya).* Señala así a los estados espirituales *(aḥwāl)* experimentados por los gnósticos, quienes no los pueden explicar directamente a los otros sino por signos *(išara)* o alusiones. Estas señas y gesticulaciones hacen referencia a que las pruebas especulativas *(adilla al-nazar)* sólo son válidas para quien está iniciado en tales vivencias de cercanía de la divinidad *(rabbaniūn)* y la visualiza internamente.

12 Las ciencias y la sabiduría están en el pecho, en este caso de la amada. Las notas de Ibn ^cArabī recuerdan que en una ocasión ^cAlī, el cuñado del Profeta, dijo dándose una palmada en el pecho: ¡Aquí está toda la sabiduría! ¡Si tan sólo encontrara alguien a quien transmitírsela!

El jardín rodeado de fuegos se refiere al fuego del Amor (divino), que crea las ciencias, bellas como las flores y los frutos del jardín *(rawḍa),* que no pueden ser quemados puesto que su sustancia misma es el fuego.

13 Por su versatilidad etimológica, el corazón *(qalb)* toma todas las formas (ver nota 7) a través de la variedad de estados *(aḥwāl),* y éstos según las teofanías *(taŷaliyyat ilāhiyya),* que se manifiestan en lo más profundo *(sirr),* producen una mutación *(tabaddul)* en el corazón.

Los pastos para las gacelas son los amados para los amantes, y el monasterio el lugar consagrado a la adoración (para el amor divino).

14 Adopta todas esas formas: recibe esos conocimientos.

15 Referencia al pasaje coránico (3,31), en el que la Palabra divina hace decir al Profeta: *"Di: Si amáis a Dios, ¡seguidme! Dios os amará y os perdonará vuestros pecados (..)". "Ninguna religión* (dīn) *hay más sublime que la basada en el amor por Él, a quien adoro y por quien tengo fe* (īmān)", señala en la nota correspondiente Ibn ʿArabī. Parecería irreverente en la tradición musulmana, si además de ser considerado Muḥammad como el último y más grande de los profetas es el querido *(ḥabīb)* de Dios.

16 Hace una declaración de amor *ʿudhrī* "a lo divino": los amantes son el ejemplo a imitar. Plantea, sin embargo, una diferencia radical: mientras que éstos aman al fenómeno, a la naturaleza creada *(kawn),* "yo amo la realidad esencial *(ʿayn)".*

XII
SOLES CON FORMAS DE ESTATUAS

1 En Dhū Salam y en el templo junto a Ḥimā, unas gacelas hay, que con apariencia de estatuas te hacen ver el sol.

2 Observo los planetas, sirvo en el templo (asirio),
y custodio un jardín al que la primavera enjoya.

3 Por ello, en el desierto me llaman a veces pastor de gacelas, y otras monje o astrólogo.

4 Mi amada se hace tres, siendo una y la misma,
tal y como las (tres) Personas, por su esencia en una sola se convierten.

5 No te sorprendas, amigo mío, si te hablo de una gacela, que cuando sus cervatillos giran en torno a las estatuas, por ellas son iluminados.

6 Esbeltos cuellos tienen las gacelas, rostros el sol, pechos y muñecas las blancas figuras.

7 Como también (decimos) que vestidos tienen las ramas,
virtudes los jardines, y que de los labios sonrientes surge el rayo.

Al igual que en el poema penúltimo (LX) del Tarŷumān, el objeto central de éste es la Unidad y la multiplicidad, introduciéndose también en el verso cuarto el "problema" de la Trinidad, aunque haciéndola tomar forma, no como en el Cristianismo, con las Tres personas, sino con tres de los Nombres de Allāh (de los 99), que no por ser tres "desdoblan" su esencia. Mediante su meditación, el gnóstico escruta el universo y accede a la belleza, tanto de las cosas creadas y palpables como de las formas sutiles. Su corazón es receptivo a los diferentes planos de la creación y en él se dan cita los dos mundos *(barzaj)*. Cada plano y derivada tienen su propia lógica y perfección, mereciendo igual respeto, pues son parte de la creación divina.

1 Dhū Salām (=con paz) es un lugar de sumisión a la Belleza divina *(ŷamāl)*, mientras que el templo *(dayr)* apunta a un estado espiritual que Ibn ʿArabī califica de siriaco *(ḥāla siryaniyya)*.

Al-ḥimā, el vedado o la protección, representa el velo de la inaccesible gloria divina *(ḥiyāb al-ᶜizza al-āhmaᵓ)*. Por su parte, las gacelas aluden a la desposesión del espíritu *(maqām al-taŷrīd)*. Las estatuas son el Conocimiento que hace ver la luz del sol, en referencia a las estatuillas de piedra siriacas que representaban a Cristo.

2 Son los planetas o estados espirituales que giran en torno a ese Conocimiento, como los planetas alrededor del sol.

3 Ibn ᶜArabī se refiere al cambio de los estados espirituales *(aḥwāl)*, motivado por el progreso en las ciencias divinas. Así, el que sea llamado pastor *(rāᶜī)*, monje *(rahī b)* o astrólogo *(munayyim)*, se debe a la transformación de la forma *(al-taḥawwul fī-l-suwar)*, pero no de la sustancia *(ᶜayn)*.

4 Los nombres cardinales de la deidad en el Corán son Allah (Dios), al-Raḥmān (El Misericordioso) y al-Rabb (el Señor), siendo, por supuesto, el primero el más esencial, y el resto de los otros 99 derivados o calificativos. El número *(ᶜadad)* de los epítetos no implica la multiplicidad *(kathra fī-l-ᶜayn)* de la deidad. Parece así rebatir el misterio cristiano de la Trinidad, si bien Ibn ᶜArabī es especialmente próximo a la figura crística de Jesús hijo de María.

5 Juego fonético entre *(gazāla)*, uno de los nombres para el astro rey y *(gazal)* o gacela.

6 El verso anterior y el presente hacen referencia al *ḥadī th* en el que se dice que los fieles verán a Dios en el Paraíso como al sol. Los cuellos esbeltos o alargados aluden a los almuédanos, quienes llaman a la oración, pues según un *ḥadī th* el día de la resurrección tendrán el cuello más largo, en alegoría a que estarán más cercanos a la divinidad.

7 El jardín, como en otros versos, representa el lugar de la unión *(maqām al-ŷamᶜ)*. Las ramas tienen para la expresión de este verso vestidos *(malābis)*, tanto como las almas poseen virtudes *(ajlāq)* divinas. El rayo brilla en los lugares de una mostración esencial o teofanía, mientras que las bocas sonrientes *(mabsim)* insinúan la satisfacción divina: Dios ríe *(allāh yadḥak)* de satisfacción por el arrepentimiento de su siervo.

XIII

LA PALOMA QUE ARRULLA

1 Arrulla la paloma (acollarada) y (el amante) tiernamente gime,
en su pena entristecido.

2 Como de un manantial, por sus lángidos ojos corren las lágrimas.

3 Le respondí como a la madre que a su único hijo perdió.
¡Cuán grande es esa aflicción!

4 Mientras el dolor caminaba de nuestra mano, me dirigí a ella.
¡Y era invisible aunque yo (bien real)!

5 Un amor devastador siento por los arenales de ʿAlīŷ,
(allá) donde las tiendas y las de (los grandes) ojos se encuentran.

6 De miradas lánguidas y asesinas,
sus cejas son vainas de unos ojos, que como sables (desenfundan).

7 Escondiendo en lo más profundo mi pasión ante el Censor, sorbí las
lágrimas con sed abrasadora.

8 Hasta que con la partida, el graznido del cuervo
dejó al descubierto el penar del (amante) abatido.

9 Doloridos y gimientes bajo los palanquines, los camellos (de anillas
cortadas) su marcha prosiguieron toda la noche.

10 Y cuando aflojaron los cabestros y apretaron las cinchas,
contemplé la causa (misma) de la muerte.

11 ¡La distancia en el amor es mi asesina!
Mas, ¡hasta el más difícil de los amores con el reencuentro se hace
[llevadero!

12 ¡En qué se me puede censurar si la amo!
¡Allá donde esté, qué adorable y bella es!

Este poema escenifica el amor y compasión del gnóstico por los seres creados, y más allá de ellos por la Unidad del Ser *(waḥdad al-wuyūd)*: es decir, trata sobre la relación de los espíritus individuales con el Espíritu universal. Es un largo viaje el que aquellos recorren hasta la contemplación de la Verdad (la Faz de Dios), en el curso del que igualmente se trata de la dialéctica de los Nombres divinos y de la Esencia de éstos como inspiradora de la meditación.

1 El recurso de las palomas collaradas *(muṭawwaqa)* es empleado en varias ocasiones (ej. poema X). Aquí simboliza por tal collar la Alianza *(mithāq)* de Dios con el hombre, a quien al ser concebido -según señala el Corán (15,29)- el Creador "insufló" Su espíritu. El amante entristecido representa la parte del hombre más material, en contrapunto con la sutil *(laṭīfa insāniyya)*. El gemido *(ḥanīn)*, comparado con el arrullo de la paloma, se da por la separación de la A/amada.

2 Este lloro es el de los espíritus que asumen formas corporales *(al-arwāḥ tamaththul fī-l-suwar al-ŷisdiyya)*, es decir, de los ángeles, lo que recuerda la tradición profética según la cual Miguel y Gabriel lloraron "por temor a la astucia de Dios" *(mīn jauf makr allāh)*, pero la compasión de su Creador por ellos es más fuerte que su llanto, según la nota de Ibn ᶜArabī.

Las lágrimas son como manantiales, en el sentido de inagotables, y como éstos corren de lo oculto *(gayb)* a lo manifiesto *(šahāda)*.

3 "Su único hijo", referido al Espíritu Universal, que representa aquí la paloma, alude a que este espíritu sabe lo que le distingue de todo lo demás presente en la creación *(kawn)*: su unidad *(waḥdaniyya)*, la que reside en última instancia únicamente en el Uno. En su pérdida, consiste precisamente esta falta de discernimiento pleno.

4 Ese dirigirse a ella mientras camina, da cuenta de que sucede en un trance de tristeza *(ḥazan)* y de ausencia *(faqd)*, lo contrario de la presencia *(wuŷūd)*. Es "invisible" porque no pertenece al mundo de la expresión *(ᶜibāra)* o la explicación *(tafaṣīl)*.

5 *ʿAlīŷ* significa tratamiento médico, cura, en referencia al conocimiento o ciencia sutil y las buenas obras *(muʿāliya al-ᶜammal)*.

Las tiendas simbolizan los velos que entorpecen la recepción y práctica de las “ciencias” del Conocimiento.

Las de los "grandes ojos" dan cuerpo a tales “ciencias”.

6 Las "miradas asesinas", hacen perecer al buscador en su individualidad, cuando marcha en pos de esas “ciencias” superiores, agudas y cortantes de la realidad como sables. La languidez escenifica poéticamente la contemplación y la soledad que les están asociadas.

7 Alude a lo que está cubierto *(siṭr)* y oculto *(kitmān)*, en relación con la *ṭarīqa malāmatiyya*. Esta es una secta sufí que pone el énfasis -del verbo

LAM = censurar, criticar- en la culpa como purificación, como el camino hacia Dios. Ver al respecto *Kašf al-Mahŷūb*, pp.62-69. Edición de R.A. Nicholson y *"La Lucidité Implacable, Epître des Hommes du Blâme"*, de Sulami, París, Ed. Arléa, 1991.

El personaje metafórico o figurado del Censor representa las pruebas y el destino, aquello que oculta a cuanto impide la belleza pero paradójicamente hace avanzar en el camino espiritual.

8 El cuervo *(gurāb)*, de la raíz GRB (irse, alejarse), simboliza cuanto separa a los amantes.

9 La marcha nocturna hace aquí alusión tanto al largo deambular espiritual hasta la "vuelta" a Dios, como al desplazamiento *(tanaqqul)* de un Nombre divino a otro, y el profético *(isrā')*, el viaje nocturno en el curso del que se desvelan los misterios divinos al Profeta.

Los camellos con las anillas rotas denotan lo largo y duro del camino.

10 En la vuelta tras de la ascensión contemplativa, en la que el gnóstico vislumbra la Esencia *('ayn muqaddas)*, retorna al mundo sensible de la analogía *(tašbīh)* y advierte la muerte y sus circunstancias, que no existen en el pasado estado de contemplación de tal Esencia.

11 Es el reencuentro o presencia *(ḥuḍūr)* final, en la que ya no hay desvanecimiento *(fanā')*. Esa distancia *(gayb)* es la que milagrosamente se borra para el Profeta en el *(isrā' wa-l-mi'rāŷ)* =el viaje nocturno de La Meca a Jerusalén y la posterior ascensión celeste. Según la famosa teoría de Miguel Asín Palacios, este episodio central de la espiritualidad musulmana inspiró parte de la Divina Comedia de Dante (ver *La Escatología Musulmana en la Divina Comedia*, Ed. Hiperión, Madrid, 1984).

12 "Ella" sigue siendo, como en el resto del poema, el Espíritu universal. Todos los buscadores van en su dirección, pues representa la salvación espiritual, aunque ninguno la conoce hasta que se aproxima a Ella.

XIV

EL MENSAJE DEL VIENTO

1 Añoró el Oriente al ver por el Este el rayo,
mas si por el Oeste hubiese lucido, el Occidente habría anhelado.

2 "¡Mi pasión es por los rayos y sus fulgores,
no por los lugares ni la tierra!"

3 El céfiro me refirió un dicho,
cuyo origen de la pesadumbre a la nostalgia remonta,
y de la tristeza va a la desgracia.

4 La ebriedad de mi razón (procede), la añoranza de la pasión, las
lágrimas de mis párpados, y de mi corazón surge el fuego.

5 Aquella a quien amas en tu pecho habita,
y tu respiración de un lado para el otro le hace girar.

6 (A la brisa) dije: ¡hazle saber que es ella quien enciende el fuego
en mi corazón!

7 Ninguna culpa tiene el enamorado de seguir ardiendo,
pues sólo la unión eterna puede apagarlo.

El tema central de este poema es el de las teofanías y la visión extática de Dios. Trata igualmente de los modos y formas bajo las que aquellas aparecen, así como de su doble carácter "real" y "subjetivo".

1 Se refiere a la "visión" de Dios, a través de sus manifestaciones en la existencia y los acontecimientos.

El Este representa el lugar de la manifestación fenoménica *(mawḍi kawnī).*

Por *"Si por el Oeste hubiese lucido"*, alude a que tras la manifestación de la Esencia Divina en el corazón del gnóstico, éste hubiese querido permanecer en el mundo puro *(tanzīh)* y oculto *(gayb),* pero su naturaleza humana le hace volver a la batalla diaria de la materia.

2 Este es consecuencia del verso anterior: desea las moradas *(mawāṭin),* no como lugar físico, sino como "topos" virtual y ocasión de la teofanía.

3 El mundo pneumático o de "alientos" *(ʿālam al-anfās)* comunica el significado oculto de esas formas fenoménicas.

Juego con la imagen de la cadena de transmisión *(isnād)* de los dichos proféticos o *ḥadīth* de generación en generación: "procedente de... de... " *(ʿan... ʿan...)*.

4 Términos todos éstos clásicos de la literatura sufí: la ebriedad, que Ibn ʿArabī define como "lucidez" última es el cuarto grado de la manifestación divina, siendo el primero el gusto *(dhawq)*, el segundo la bebida *(šurb)* y el tercero la saciedad *(riyy)*.

5 La respiración, inspirada por la manifestación o epifanía, produce los estados *(aḥwāl)* cercanos al éxtasis.

6 Es el amante quien alumbra en su corazón la nostalgia, pero con un fuego que le alimenta, más que le daña, en su camino.

7 El frescor de la felicidad *(bard al-surūr)* y la nieve de la certeza *(thalŷ al-yaqīn)* son otorgadas, según este simbolismo, por el amor a la divinidad. El amante lucha porque esa unión *(waṣl)* se dé, y cuando tal sucede cesa el fuego abrasador.

XV
EL CAMELLO ES EL CUERVO DE LA SEPARACIÓN

1 En Al-Uthayl y Al-Naqā me quedé al abandonarme,
derramando lágrimas y lamentándome por el tormento.

2 ¡Por mi padre, por quien me consumo de tristeza!
¡Por él, es por quien muero de temor!

3 El rubor de la vergüenza en sus mejillas se asemeja a la claridad
del día, que hacia el crepúsculo se encamina.

4 Acampó la paciencia, (su tienda) plantó la tristeza, y entre ellas
me encuentro yo (postrado).

5 ¿Quién, en mi amor y mi dolor me socorrerá?
¡Guiadme! ¿Quién (habrá de aliviarme) en mi tristeza?
¿Y quién ayudará al amante extraviado?

6 Por más que encubra los tormentos del amor,
lágrimas y desvelos los delatan.

7 Y cuando digo: ¡dirigidme una mirada!, me contestan: ¡se te negó
por piedad!

8 De nada te servirá una mirada de ellas,
pues sólo es el brillo deslumbrante del rayo.

9 No olvido cuando el camellero arreaba (a sus monturas), deseoso
de partir hacia Al-Abrāq.

10 Graznaron los cuervos de la separación.
¡No proteja Dios al cuervo graznador!

11 Qué es el cuervo de la separación sino un camello,
que con los seres queridos parte veloz.

Este poema, de difícil lectura, por el cambio de registros y el cúmulo de símbolos, discurre acerca de las potencialidades humanas, así como de los puntos comunes y divergentes tendidos entre el dominio corporal y el del espíritu. Trata igualmente de la importancia de la transmisión oral de las "ciencias" entre los seres espirituales.

1 El poeta se lamenta de que sus compañeros gnósticos, de naturaleza angélica *(rūḥāniyāt malikiyya)*, se aparten figuradamente de él, por tener un cuerpo físico que le impide permanecer tras la contemplación en el mundo sutil.

Al-Uthayl hace referencia por proximidad fonética a *(al-aṣl)* =el origen, a la constitución natural del hombre *(aṣlihi al-ṭabīʿ)*.

Al-Naqā designa aquí al cuerpo humano.

Llora por él mismo y por quienes aún sabiéndose cercanos, se ven impedidos de acceder a los "lugares supremos de la contemplación" *(al-manāẓir al-ʿulā)* y a las esferas celestiales de la Creación.

2 "Mi Padre" es el Espíritu Supremo *(al-rūḥ al-ʿalī)* o Universal, que según la anotación de Ibn ʿArabī es "el padre real del mundo", mientras que la naturaleza o mundo fenoménico es la madre de cuanto existe. Esta imagen casi cristiana -es sabido que en el Islam se otorgan a Dios muchos epítetos, pero no el de Padre-, junto a muchas otras, hicieron sostener a Asín Palacios la tesis de que fue Ibn ʿArabī el más cristiano de los gnósticos y filósofos musulmanes (véase a este respecto su clásico *El Islam Cristianizado*, Ed. Hiperión, 1985, Madrid), lo que aun sin estar a nuestro juicio equivocado, no conviene sacarlo de su propio contexto social y religioso.

El amante aspira al amor *(ʿišq)* de dicho Espíritu, una emanación divina que se manifiesta al imaginario del poeta bajo uno de los Nombres divinos: El Bello *(ŷamīl)*.

La tristeza *(kamad)* es la etapa de la disolución, motivada por la muerte y el "temor".

Tras esta etapa de desvanecimiento *(fanāʾ)* se accede según la explicación del gnóstico a la irradiación de la belleza *(ŷamāl)* y majestad *(ŷalāl)* divinas; se refiere al Divino misterio que contiene su corazón.

3 El rubor de la vergüenza o pudor *(ḥumra al-jaŷla)* retrotrae a varias tradiciones proféticas *ḥadīth*, en las cuales las teofanías divinas tendrían el denominador común del pudor. La claridad de la aurora y el rojo del crepúsculo impresionan en su contraste el corazón de quien contempla tal aparición.

4 Todo tipo de emociones y transportes, destrucción *(halāk)* o contemplación extática *(waŷd)*, pertenecen al ser humano. En el ápice de la contemplación, el poeta sitúa el Nombre divino de *(al-ṣabūr)* = El Constante, dado que la paciencia *(ṣabr)* es una de las virtudes más alabadas por el sufismo.

5 Significa que quién más puede ayudarle en su camino espiritual, así como asistirle en los riesgos y soledades que éste comporta, son los Nombres divinos y su sustancia imperecedera. Él le guía para lograr al cabo del camino la "esencia de la unión de la unión" *(ᶜayn ŷamᶜ al-ŷamᶜ)*.

6 El amor no puede ser gobernado por la razón *(ᶜaql)* ni por los principios *(aḥkām)*, y cuanto más se intente tapar el deseo ardiente *(ŷawā)* con discreción *(kitmān)*, mas las lágrimas *(dumūᵓa)* y el desgarro lo delatan.

7 Se refiere a la Faz divina, oculta a los hombres. (C 6,103): *"La vista humana no Le alcanza, pero Él sí que alcanza la vista humana"*. Refiriéndose a la resurrección y la visión beatífica, reza otro pasaje coránico (75,22-23): *"Ese día, unos rostros brillarán, contemplando a su Señor"*.

8 Una mirada no es suficiente para alcanzar la visión extática *(waŷd)*. Señala en su nota Ibn ᶜArabī que es comparable a quien bebe agua del mar, que siente más sed cuando más intenta saciarse, en alusión a que no es posible conseguir una visión permanente *(bī ḥukm al-ittiṣāl)* como con frecuencia se desea en la meditación, sino una mirada furtiva *(lamḥ)*, que es el regalo o gracia de la teofanía, breve y desconcertante como un "rayo".

9 El camellero es aquí la divinidad, quien llama hacia Él a los seres espirituales (las monturas), alejados *(bayn)* por el mundo fenoménico, para así lograr su reunión *(ittiṣāl)* y partir hacia Al-Abrāq. Este supuesto topónimo hace referencia al rayo (barq), en plural, el lugar de la manifestación de la presencia *(ḥaḍrā)* divina.

10 Los cuervos de la "separación" *(bayn)* son las realidades creadas, la existencia fenoménica y su gravedad, que les impide o dificulta el camino en la ascensión hacia Él. Esta imagen es empleada varias veces en el Tarŷumān.

11 El camello representa las aspiraciones sutiles *(laṭāᵓif al-ḥimām)*, las que hacen viajar y fortalecen al fiel *(ᶜabd)* en el curso de la realización espiritual *(muḥaqqiq)*. Según dice el autor, estas aspiraciones sutiles *(ḥimām)* están hechas para la unión *(uṣūl)* con la divinidad.

XVI

PROMESAS DE MUCHACHA

1 Pusieron sobre los camellos las literas:
estatuas y lunas llenas cargaron en ellas.

2 A mi corazón prometieron que volverían.
Mas, ¿no son un engaño las promesas de muchacha?

3 Saludó al despedirse con las manos tintadas,
y derramó lágrimas, que mi ardor avivaron.

4 Cuando se volvió fue para encaminarse hacia Al-Jawarnaq
y a Al-Sadīr.

5 Grité ¡perdición!. Y ella contestó:
¿eres tú quien clama maldición?

6 No lo digas así, de una vez,
sino grítalo muchas veces: ¡perdición!

7 ¡Ea, paloma del *arāk*, muéstrate piadosa,
pues no hace la separación sino aumentar tus arrullos!

8 Tus lamentos ¡Oh, paloma! acrecientan (el dolor) del amante y
excitan al celoso.

9 Al corazón hacen derretirse y al sueño ahuyentan,
redoblando nuestros suspiros y añoranzas.

10 La muerte se cierne sobre el lamento de la paloma,
quien le implora un respiro.

11 Tal vez un soplo de la brisa de Ḥāŷir,
nos atraiga nubes de lluvia.

12 Y puedas con ellas refrescar a las almas sedientas,
aunque no haga tu nube sino aumentar la distancia.

13 ¡Oh, tú que contemplas la estrella, sé mi invitado!
¡Tú, que escrutas insomne al rayo, sé en la noche mi confidente!

14 Tú que duermes, y (al sueño) diste la bienvenida,
ya habitabas las tumbas antes de que la muerte arribara.

15 Si amas a aquella muchacha alegre,
con ella disfrutarás del gozo y la dicha.

16 Y ofrendando a las bellas los vinos de la intimidad, susurrarás a
los soles y la corte harás a las lunas llenas.

Estas odas, de difícil lectura, por el constante cambio de sujetos a quienes se dirige: amada, paloma, nosotros (gnósticos), tú (buscador), etc., versan sobre la contemplación de la Esencia y Presencia divina en todos los seres creados, así como acerca de las etapas de la vida espiritual y del conocimiento del gnóstico, a través del amor a dicha Esencia. Tratan, en fin, sobre la contemplación última, en la noche, más allá de las formas y las apariencias, del Rostro divino.

1 Los camellos representan las facultades humanas, mientras que los baldaquinos o literas *(judūr)* son las acciones que aquellas llevan a cabo. Las doncellas, que van en su interior y por su belleza son comparadas a las estatuas *(dumā)* y las lunas llenas *(budūr)* -nótese aliteración entre *judūr* y *budūr*-, representan las ciencias espirituales.

Ibn ʿArabī trae a colación de este verso la aleya de "la Luz" (24,35): *"Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es comparable a una hornacina... "*. J. Cortés señala al respecto en su traducción del Corán que: *"Algunos han visto en ella la predicación coránica (el pábilo), recibida por el corazón (el recipiente de vidrio), encerrado en el pecho del creyente (hornacina)"*. Opus cit. p. 429.

2 Con la expresión *"promesas de muchacha"* se refiere figuradamente a que la Sabiduría divina puede suspender el desvelamiento de las ciencias y conocimientos si el gnóstico sigue sus pasiones *(šahawāt)* o caprichos *(amānī)*. Todo ello en alusión al pasaje coránico (20,114): *"¡Señor! ¡Aumenta mi ciencia!"*

3 El *ʿunnāb* o azufaifa de la que dice, la muchacha tiene tintadas las manos, apunta a la ciencia recién evocada, o sutileza divina *(nukta ilāhiyya)*, "que es adquirida *(iktisāb)* y no otorgada directamente, pues está sujeta al cambio *(tagayyur)* producido por los fenómenos", de ahí la imagen de la henna, que con el tiempo y el agua se borra de la piel. Existe pues una meridiana distinción entre la unidad *(tawḥīd)* y la asociación o multiplicidad *(ištirāk)*.

Esta sutileza, que es germen de las ciencias en el corazón del gnóstico, provocan en él un deseo más y más intenso.

4 Al-Jawarnaq es un lugar amurallado cerca de Kūfa (Irak), y Al-Sadīr una región y nombre de un río de Ḥara (Yemen); aquí significan la Divina presencia *(ḥaḍra)*.

5 ¡Perdición! o ¡Maldición! *(thubūr)* que reitera dos veces -y variamos para evitar tal repetición-, expresa la muerte del buscador en la vía respecto del mundo fenoménico, a medida que va aproximándose a esas "ciencias".

6 Parafrasea la aleya coránica (25,14): *"¡No invoquéis hoy una sola destrucción sino muchas destrucciones!"*. El orden universal *(al-ᶜamr al-kullī)* se extiende a todo lo creado *(ŷamiᶜ al-mawyūdāt)* y no se queda en una sola estancia. Así, Dios no puede ser retenido en una forma *(sūra)* única y concreta, sino que debe ser abstraído de todas, ya que fijarlo sería para esta concepción cuando menos falsearlo.

7 El arbusto del *arāk* representa en el verso a la pureza -como ya se vio anteriormente- mientras que la paloma simboliza las influencias que "santifican y dan satisfacción" *(wāridāt al-taqdīs wa-l-riḍā)* al hombre espiritual.

Le pide a la paloma piedad por la fragilidad del sujeto, del amante, dadas sus dificultades para acceder y permanecer en un estado de pureza. En la medida en la que se separa la inspiración divina, el mundo fenoménico y de "tinieblas" sustituyen traumáticamente a la contemplación beatífica del gnóstico.

8 Quien contempla la faz de Dios en todas las cosas no siente celos *(gayra)* de las otras realidades *(agyār)*, pues Él es todas ellas y a la vez no es ninguna en concreto.

10 La muerte supone el alto en el camino o estancia de la separación del vínculo sutil del ser humano *(ittiṣāl al-laṭīfa al-insāniyya)* respecto de su cuerpo, visto éste bajo la concepción gnóstica de sede de tinieblas y carga pesada.

Juego de palabras entre *ḥimām* =muerte y *ḥamām* =paloma, mediante el uso del verbo *Ḥama* (=rondar, cernerse sobre). Literalmente le suplica la salvación *(baqāʾ)*.

11 *Ḥāŷir*, de la raíz *Ḥa-Ŷa-Ra* (=vedar, impedir), representa aquí el último velo y el más inaccesible de la gloria Divina, ese al que no puede aproximarse ningún ser creado. Sin embargo, según explica Ibn ᶜArabī, los "soplos" *(nafaḥāt)* consiguen llegar al corazón *(qalb)* del gnóstico, haciéndole estremecerse y causando en él una suerte de enamoramiento súbito *(bī darb al-taᶜaššuq)*.

Las nubes de lluvia, símil de fertilidad, aluden al conocimiento, a las ciencias (maᶜārif), imagen que volverá repetirse en el siguiente verso.

12 La aleya coránica (20,114): *"¡Aumenta mi ciencia!"* parece la inspiración de este verso, como continuación de la segunda parte del anterior.

13 Por *"quien contempla las estrellas"* se entiende al gnóstico, quien indaga las "Ciencias", sus categorías y formulaciones *(taᶜaqqulāt)*. Invita como comensal a quien escruta el rayo, es decir, quien está habituado a la mostración de los

Nombres y las teofanías de la Esencia divina. Utiliza Ibn ᶜArabī dos términos para invitado: *(nadīm)*, de día y *(samīr)*, "zambrero" o conversador en la noche, denotando así lo manifiesto y lo velado de tales "ciencias".

14 El sueño es la extinción *(fanā')* y el descanso, el suspenso momentáneo de la vida ordinaria, un estado distinto de la muerte corporal.

15 La muchacha es la Esencia, de la que viene tratando el poema, y que el gnóstico desea ardientemente hacer suya. El condicional *"si hubieras amado"*, se debe a que Ella es en sí misma inalcanzable, y sólo puede aproximársele a través de sus manifestaciones.

16 El vino *(jamr)* -lit. *jumūr al-jimār* =vinos del velo- es un símbolo profusamente usado en la literatura mística para denotar un estado superior de bienestar o ebriedad *(ṭarab)*. Ibn ᶜArabī también lo utiliza en el Tarŷumān en los versos (XXVI,7-8) y (XLVIII,12); igualmente y de manera más amplia sucede en su *jamriyya*, de dudosa paternidad. Véase a este respecto las actas del coloquio sobre "Arte y Sufismo", celebrado en el marco del Instituto Cervantes de Damasco en abril del 2001, la conferencia monográfica sobre dicho polémico poema dada por el investigador Ryaḍ Atlāg. Dentro del sufismo es sin duda Ibn Al-Fāriḍ quien más ha recurrido a este género (véase la *jamriyya* o gran poema báquico de este místico egipcio en el *"Poema del Camino Espiritual"*, Opus cit. pp.131-36).

Con *"susurrar a los soles"*, alude a un *ḥadīth* en el que se dice que en la próxima vida Dios será visto como un sol en un cielo despejado, y como una luna llena. El día y la noche, el sol y la luna, son lugares comunes simbólicos *(maḥall ramz)*, recurrentes en éste y los demás poemas del Tarŷumān.

XVII
CONDUCTOR DE CAMELLOS

1 ¡Camellero, no te apresures en llevarle! ¡Detente!
Pues enfermo estoy de seguir sus huellas.

2 ¡Para las monturas y aprieta sus riendas!
¡Por Dios, por mi amor y por mis penas, camellero!

3 Mi alma está pronta pero mis piernas no me ayudan.
¡Quién iba así a socorrerme y tener de mí piedad!

4 ¿Qué puede hacer aun el más diestro de los artesanos,
si sus instrumentos obran sólo la destrucción?

5 Desvíate (de tu camino), pues a la derecha están sus tiendas, en la vaguada.
¡Oh, valle! ¡Dios bendiga cuanto guardas!

6 Allí reuniste a unas gentes que son mi alma y mi aliento,
son lo más íntimo de mis entrañas.

7 ¡Si de tristeza no muero en Ḥāŷir, en Salᶜ o Aŷyād,
que no sea mi amor bendecido!

Este poema pone de manifiesto la atracción irresistible del gnóstico/amante por habitar el plano fronterizo, en árabe denominado barzaj, de las manifestaciones espirituales sobre la tierra. Igualmente, se trata aquí de la fenomenología del estrecho e inextricable vínculo existente entre el cuerpo y el alma, en el más amplio de los sentidos y de manera específica en el curso de la experiencia espiritual, en el trance de la separación y de la unión.

1 El *ḥādī*, conductor de camellos, representa aquí al Espíritu divino *(rūḥ ilāhī)*, quien enseña al hombre a dominar su cuerpo, mientras que las aspiraciones espirituales *(himam)* aparecen materializadas por una caravana de monturas *(ᶜīs)*.

Este *"no te apresures"* hace mención a que el gnóstico cuenta con un cuerpo provisto de unas necesidades y limitaciones, las que pueden estar más o menos complementadas y sublimadas, pero mientras se hallen ligadas a la vida terrenal, persisten en su carácter común con el resto de los hombres.

3 En la tónica del anterior, la tristeza que expresa este verso refiere a las limitaciones del alma, a su vez gravada por las penalidades del cuerpo. Se pregunta por quién le podría asistir, dado el decreto divino *(qādar)*, que confiere al hombre el condicionamiento de la existencia terrenal, sujeta a los parámetros físicos: las circunstancias *(kayf)* y la cantidad *(kamm)*.

4 Siguiendo el discurso de los versos precedentes, por artesano *(ṣāniᶜ)* se entiende aquí el alma, puesto que debe desempeñar su difícil oficio en dos dominios muy apartados y que ella vincula con sus ejercicios: el material y el espiritual. Aunque el alma abandone el cuerpo durante unos instantes de extinción y alejamiento *(al-fanā'wa-l-gayba)* respecto de la realidad ordinaria en el curso del éxtasis, sabe que volverá nuevamente a ésta. "Sus instrumentos" *(ālā)* son el cuerpo y el proceso de vuelta desde la lejanía del rapto, los que progresivamente disuelven la fijación del espíritu en la contemplación.

5 Las tiendas configuran de forma metafórica los lugares donde descienden esas aspiraciones espirituales mencionadas al principio. Estas son partícipes de las "ciencias" divinas, aunque no de Dios mismo, quien no ocupa espacio posible ni es mensurable. Entrar en contacto con tales "ciencias" o conocimientos, emanaciones de la divinidad, es el más alto grado al que pueden aspirar los seres creados, señala Ibn ᶜArabī.

Por "la derecha" se alude al pasaje coránico (19,52) en el que Moisés asciende al Sinaí: *"Le llamamos desde la ladera derecha del monte e hicimos que se acercara en plan confidencial"*.

Con las riquezas que contiene el valle nombra al conocimiento que representa Moisés para el sufismo *(taṣawwuf)* y que resume Ibn ᶜArabī en su *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Gemas de la Sabiduría), obra consagrada a los más relevantes profetas del Islam.

De ella existen dos traducciones: una de R.W.J. Austin, *Bezels of Wisdom*, (Paulist Press, Nueva York, 1980) y otra de T. Burckhart, *Sagesse des Prophetes*, (Albin Michel, París, 1955).

6 La pasión *(hawā)*, que hace morir de desgarro entre la tendencia espiritual y las penalidades de la tierra.

Ḥāŷir =muro, dique, representa el impedimento del acceso al mundo intermedio *(barzaj)*, mientras que *Salᶜ* es el nombre de una montaña cercana a Medina (=grieta, endidura) y *Aŷyād* otra montaña frente a La Meca. Muere pues en tres lugares distintos, con diferentes significados respecto de la unión esencial.

XVIII
¡DETENTE EN LOS CAMPAMENTOS!

1 ¡Detente en los campamentos, llora sobre sus restos y pregúntales!:

2 "¿Dónde están las amadas? ¿Adónde marcharon sus camellos?" (te contestarán): "!Contémplalos atravesando la bruma del desierto!"

3 Como jardines puedes verlos en el espejismo,
pues el vapor les hace aparecer a tus ojos con inmensas figuras.

4 Partieron con deseos de llegar a ʿUdhayb,
para allí beber un agua tan dulce como la vida.

5 Continué preguntando por ellas al viento,
por si montaron sus tiendas o se protegieron a la sombra del *ḍāl*.

6 Y el céfiro me contestó: "En Zarūd dejé sus tiendas, con los camellos por la marcha nocturna doloridos".

7 "Corrieron las cortinas de sus palanquines,
para proteger del mediodía su belleza".

8 ¡Levántate! ¡Ve hacia ellas rastreando las huellas,
y en su dirección aligera los camellos!

9 ¡Detente junto a las señales de Ḥāŷir!
tras atravesar las quebradas y montañas.

10 Sus moradas estarán ya cercanas y su fuego, ese que la pasión encendió, será visible.

11 Allí has de hacer reposar (entonces) a los camellos, mas no temas a los leones, pues como a cachorros te los hará ver el ansia del amor.

Este poema trata de los poderes del hombre espiritual, así como de su constante inspiración en los maestros precedentes y el mismo Profeta, aunque a la postre sea Dios y sus signos la única Verdad directora y eterna. Trata también de la

mente del gnóstico como gran discriminadora de lo superficial respecto de lo esencial, en el curso de sus experiencias, así como de la contemplación e interminable ascenso espiritual.

1 Se refiere a las moradas *(manāzil)* por las que los gnósticos pasaron y residieron en su vía *(sayr)* hacia lo Real (Dios), mediante el aprendizaje de las "ciencias". Los vestigios que dejan en su camino son los modelos, sumamente difíciles de imitar, por lo que llora sobre ellos, además de porque ya han partido y le causa nostalgia su lejanía.

2 *"¿Dónde están las amadas?":* las energías espirituales de los ya partidos. Y éstas le responden que los camellos que las llevan (las aspiraciones), se fueron hacia la estación del desasimiento *(maqām al-taŷrīd)* y marcharon por el desierto, más allá de las trazas materiales reconocibles *(dalā'il)*, puesto que buscan una meta interior. En este punto del espejismo se sugiere el pasaje coránico (24,39): *"Las obras de los infieles son como espejismo en una llanura: el muy sediento cree que es agua, hasta que, llegado allá, no encuentra nada. Sí encontrará, en cambio, a Dios junto a sí y Él le saldará su cuenta. Dios es rápido en ajustar cuentas".*

3 Continuando con la imagen de los espejismos *(sarāb)* del verso anterior, sus siluetas parecen inmensas *(ᶜaẓīm)*, pero solamente la de Él, el único que permanece más allá del vapor o la bruma, puede llamarse cumplidamente tal.

4 *ᶜUdhayb*, topónimo que hace mención al agua dulce, alude a la búsqueda del secreto de la vida, a través de la morada de la pureza *(ṣafā)*, que libera a las almas de su peso.

La bebida *(šurb)* es el segundo grado de la manifestación divina, siendo el gusto *(dhawq)* la primera.

5 Sigue los pasos de las amadas, preguntando al viento del Oriente, que representa el ámbito del soplo de las almas *(ᶜālam al-anfās)*, en cuyo soporte ellas residen para su mostración *(kānū bi ᶜayni al-taŷallī)*.

Las tiendas representan el conocimiento divino adquirido a la sombra del *ḍāl*, según indica la nota de Ibn ᶜArabī, lo que significa perplejidad, desconcierto *(ḥayra)*, por la magnitud del conocimiento otorgado.

6 El céfiro responde que las ha dejado en una situación inestable *(ᶜadam thubūṭ)*, representado por el supuesto topónimo de *Zarūd*, que designa una lengua de arena o duna arrastrada por el viento, ya que buscan lo que no tiene suelo, sino que es adimensional y de naturaleza interna.

7 Los palanquines, cuyos velos protegen del sol, hacen alusión a que las realidades *(ḥaqā'iq)* esenciales están veladas *(ḥiyāb)*; de modo contrario, como el sol que agosta los campos, la intensidad de esta morada les hubiera fulminado en su belleza *(maḥāsin)*.

8 *"Rastreando sus huellas"*, significa la aproximación de los gnósticos en su camino al rango de los profetas, mediante la energía o aspiraciones espirituales *(himma)*, representadas en este verso por los camellos. El estado *(ḥāl)* de proximidad absoluta a la divinidad, sólo ha sido experimentado, según la explicación de Ibn ᶜArabī, por Muḥammad.

9 *Ḥāŷir* (=muro, impedimento), es cuanto obstaculiza el camino de esa experiencia inmediata.

La travesía por los lugares alejados *(mawādiᶜ al-gaybiyya)* y los caminos hacia Dios, es vista aquí, como en otros textos del sufismo, como una guerra santa *(ŷihād)* interior, en conexión con el pasaje coránico (29,69): *"A quienes hayan combatido por Nosotros, ¡hemos de guiarles por Nuestros caminos! ¡Dios está, en verdad, con los que hacen el bien!*

10 A los peligros *(makārih)* que deberán ser franqueados por esos caminos hace referencia el ḥadīth según el cual: *"el paraíso está rodeado de adversidades"*.

El fuego de la pasión por la búsqueda de ese lugar sublime ilumina el difícil y largo camino.

Relata Ibn ᶜArabī cómo uno de los beneficiados con los desvelamientos espirituales *(mukāšifīn)* le refirió en Mosul un sueño, según el cual, Maᶜarūf al-Karjī se encontraba rodeado de fuego. Esta visión le aterró sin llegar a comprender su significado, a lo que Ibn ᶜArabī le respondió que, *"este fuego es una protección (ḥimā), allí donde le han visto sentado, cualquiera que quiera llegar a esa mansión debe introducirse en ese fuego y (sufrir) las adversidades"*.

11 Siguiendo con el discurso del verso anterior, se refiere a que un amante sincero no debe temer a los peligros, pues transcendidos en su máscara de aparente penalidad, resultan inocuos, como un fuego que no quema, como un león convertido en cachorro.

XIX
LOS VESTIGIOS DEL CAMPAMENTO

1 ¡Ay, los vestigios (del campamento) ya desaparecido de Al-Uthayl!
¡Allí donde con dulces doncellas jugué!

2 (Mientras) que ayer eran amables y sonrientes,
hoy se tornaron adustas y salvajes.

3 Cuando partieron sin yo advertirlo,
en lo más íntimo de mi ser quedé vigilante.

4 Las seguí allá donde fuesen o pararan,
y de palafrenero hice en ocasiones con sus monturas.

5 Hasta cuando desmontan para acampar en el desierto, en los yermos,
soy yo quien extiende las alfombras.

6 En rico y maduro jardín torna cuanto antes fue un erial.

7 Pues cualquier paraje donde ellas descienden,
como en parque con pavos reales (se convierte), en suma de bellezas.

8 Jamás abandonan un lugar,
sin que con las tumbas de sus amantes la tierra quede cubierta.

Las presentes odas tratan de la importancia del cuerpo del gnóstico y de sus experiencias, así como del gradual afinamiento de éstas en el progreso espiritual. Versan igualmente acerca de las mostraciones o teofanías, del viaje y del transcurso del tiempo, así como del contrapunto, de la paradoja existencial que se presencia en el ámbito humano entre el inmenso universo, y lo frágil y diminuto.

1 Al-Uthayl, diminutivo de Al-Athl, es cercano fonéticamente a *al-aṣl* =la raíz, el origen. Los despojos o restos del campamento *(aṭlāl)* ya partido, hacen referencia a los frecuentes cambios de los estados espirituales *(aḥwāl)* experimentados por el buscador de la "vía" *(ṭarīq)*.

Las doncellas *(jurrad)* representan la divina sabiduría, en pos de la que parte el gnóstico.

2 Se tornaron salvajes, por el brusco regreso del gnóstico desde la contemplación *(mašhad)* y el desvanecimiento *(fanā')* al mundo de los sentidos y de la consciencia.

3 Se refiere a que se ocultaron los objetos de la contemplación, pero el ser más íntimo del poeta *(ḍamirī)* quedó guardián, gracias al poder de sus aspiraciones espirituales *(himam)*.

4 Las persigue en las acampadas, alegoría de la unión *(ŷamᶜ)* y de los viajes *(sā'irīn)*, a continuación nombrados. El hecho de que haga de palafrenero con las monturas *(maṭayā)*, símbolo de viajeros o novicios, muestra el grado de maestro de Ibn ᶜArabī, y la bondad que aquéllas han de tener respecto de la búsqueda espiritual de los demás. Cita al respecto el pasaje coránico (33,24): *"Para que Dios recompense a los sinceros por su sinceridad... "*.

5 Siguiendo la línea del verso antecedente, se refiere al desierto como el lugar de purificación *(maqām al-tanzīh)*, en el que se da la cercanía de la unidad divina *(taŷrīd al-tawḥīd)*. Con *"extender las alfombras"*, se refiere en esta situación a los favores o gracias sutiles *(alṭāf)* que se reciben en correspondencia al amor del gnóstico, por la irradiación de lo Real.

6 Por la contemplación de los Nombres divinos, y por la Palabra de Dios, todo lo mundano florece y se convierte en jardín *(rawḍa)*.

7 Las virtudes *(julūq)* son bellas como pavos reales *(ṭawāsim)*, imagen por excelencia de lo multicolor y gozoso en la poesía árabe clásica y especialmente persa. Para el simbolismo espiritual de los pájaros, por su naturaleza intermedia entre el cielo y la tierra, véase especialmente *"El Parlamento de los Pájaros"* de Farīd Ud-dīn ᶜAṭṭār y entre otros muchos estudios y comentarios, el apartado *"Para la génesis del `pájaro solitario´ de San Juan de la Cruz"*, que Luce López-Baralt dedica en su libro *Huellas del Islam en la Literatura Española* (Ed. Hiperión, Madrid,1989).

Como algunos otros de este diwán, éste recuerda al verso quinto del *Cántico Espiritual* de San Juan, referido a los campos y la Amada, el que *"con su sola figura, vestidos los dejó de hermosura"*.

8 El Conocimiento existe y se da un determinado grado de captación según la persona que lo busca *(ᶜārif)*. Pero tal conocimiento es dinámico, y el partir de los gnósticos, es, según la imagen de Ibn ᶜArabī, como si éstos murieran y fuesen enterrados en sepulturas *(manāwīs)*.

XX
MI MAL DE AMORES POR LOS LÁNGUIDOS PÁRPADOS

1 Mi mal (de amores) es por la de los lánguidos párpados
¡Consoladme con su recuerdo! ¡Consoladme!

2 Revolotean y arrullan las tórtolas en los jardines,
con un dolor que es el mío.

3 ¡Cuánto amo a esa chica juguetona,
que de entre las vírgenes y las virtuosas mujeres sobresale!

4 Como un sol surge ante los ojos,
y al ocultarse, en el horizonte de mi corazón amanece.

5 ¡Oh, rastro (de los campamentos) ya desaparecidos en Rāma!
¡Cuántas jóvenes de lozanos pechos contemplasteis!

6 ¡Cómo amo a una gacela, por vida mía, que
sosegadamente en mi interior pace!

7 Su fuego en mí se hace luz,
y ésta apaga mis llamas.

8 ¡Oh, amigos, tomad mis riendas,
para que mis ojos contemplen las trazas de su tienda!

9 ¡Desmontad cuando lleguéis hasta ella!
Y allí, ¡Oh, compañeros, gemid por mí!

10 Deteneos conmigo unos instantes junto a los restos, que por cuanto sufrí,
lloraremos juntos.

11 Aun sin flechas, esta pasión me acribilla,
y sin lanza, me aniquila.

12 ¡Decidme si me asistiréis cuando junto a ella me deshaga en lágrimas!
¿Me socorreréis acaso en el llanto? ¿Me socorreréis?

13 Refrescadme los relatos de Hind y Lubnā,
de Sulaymā, de Zaynab y de ^{c}Inān.

14 Continuad después con Ḥāŷir y Zarūd.
Traedme nuevas de los untuosos prados con gacelas.

15 Lamentaos por mí con versos de Qays y Lubnā,
de Mayya, y del infeliz de Gaylān.

16 Hace tiempo que deseo a una joven,
dotada con el verso y la prosa, clara y con cátedra.

17 Es ella hija de los reyes de Persia,
de la más rica de las tierras: Isfahān.

18 Hija es de Irak, de mi imán,
tanto como yo vástago soy del Yemen.

19 ¿Señores, visteis acaso, u oísteis
que dos opuestos llegaran nunca a unirse?

20 ¡Si sólo nos hubieseis contemplado en Rāma,
cambiándonos sin manos las copas de la pasión!

21 Con nuestro amor, que creaba dulces y conmovedoras palabras, no
llegadas a pronunciar.

22 Hubierais visto (entonces) algo que escapa a la razón:
¡Abrazados el Yemen e Irak!

23 Mintió el poeta que antes de mí hablara, lanzándome
las piedras de sus razones.

24 ¡Oh, tú, que ofreces las Pléyades a Cánope en matrimonio! ¡Dios te
bendiga! Mas ¿cómo hicieron para poderse encontrar?

25 Apareciendo como hacen las Pléyades al norte,
y Cánope al sur.

Este poema trata del amor como juego divino. Escenifica el simbolismo del cuerpo de la amada con una gran riqueza metafórica, tema al cual hemos dedicado el capítulo último de esta edición. Discurre igualmente con los símbolos de la luz y el fuego, de la Esencia y los Atributos divinos. La paradoja o unión de los opuestos *coincidentia opositorum*, así como el conocimiento supremo de la contemplación frente al limitado por la razón, lo conforman de la misma manera.

1 Los lánguidos párpados representan la Presencia *(ᶜuyūn al-ḥaḍra)* que buscan los gnósticos y a cuyos corazones desciende tras de un largo camino.

Reitera en dos ocasiones Ibn ᶜArabī que le consuele con su recuerdo *(dhikr)*, pues es el remedio para su enfermedad *(maraḍ)* de amor.

2 Las tórtolas son los seres o espíritus del mundo intermedio *(arwāḥ barzajiyya)* que surcan los jardines *(riyāḍ)* de estos conocimientos. Arrullan y se quejan porque habiendo abandonado en parte el mundo material y participando del ámbito incorpóreo *(laṭīfa mumtaziyya)*, aún no pertenecen totalmente a éste último.

3 La joven es la Divina sabiduría, que llena el corazón de contento, tanto en su pureza como en su frescura y novedad *(ḥudūth)*. Destaca Ibn ᶜArabī su carácter de juego *(laᶜūb)* y que ésta se hace amar *(mutaḥabbiba)*. Dice que sobrepasa a las vírgenes y mujeres virtuosas *(gawānī)*, en el sentido de que nadie ha llegado de forma material a tocarlas, pues la sabiduría permanece tras de un velo. Las designa literalmente como *banāt al-judūr* (=jóvenes del velo), al estar preservadas de las miradas, y existir sólo para el corazón del gnóstico.

4 Al ocultarse para el mundo de las apariencias *(ᶜālam al-šahāda)* amanecen en el de lo desconocido *(ᶜālam al-gayb)*.

Emplea el autor la palabra horizonte *(ūfuq)* como equilibrio entre esos dos extremos que simboliza el ser humano: el de lo visible o mensurable, y el misterio: el macrocosmos y el microcosmos, así como cualquier par de opuestos en él reunidos. El corazón es el lugar de la manifestación de lo Real o campo de la teofanía, así como el "instrumento" de acceso a ese mundo intermedio *(barzaj)*, de cruce entre los dos planos: Ibn ᶜArabī dedica el capítulo 58 de sus Futūḥāt al-Makkiyya a la descripción de este plano fronterizo; consultar al respecto la traducción de Maurice Gloton de *"L'Arbre du Monde"*, (Editions des Deux Océans, París, 1990, pp.154-163).

5 El "rastro" de los campamentos hace alusión a las potencias corporales *(quwāt ŷuthmāniyya)* trascendidas en la búsqueda del objeto amado. La etimología del supuesto lugar procede del verbo *(RAMa)*, que significa desear, anhelar, en este caso vanamente, la fusión en la búsqueda de aquél. Las jóvenes, por su parte, son las divinas sabidurías, metafóricamente representadas con los pechos ya formados *(kuwāᶜib)*, y a las cuales no alcanzan las facultades humanas antes aludidas.

Según las notas del autor, los dos senos hacen referencia a la noche de la ascensión de Muḥammad al cielo *(miᶜrāŷ)*, durante la cual toma, como de dos

senos, la sabiduría de los primeros y de los últimos maestros, en mención igualmente al pasaje coránico (55, 19-20) que habla de la Creación bañada por las aguas de los mares y los ríos. En la fusión *(mawḍi ʿal-ŷamaʿ)* de esos dos extremos, siempre según las mismas notas, el gnóstico obtiene el discernimiento *(tamyīz)* respecto del mundo sensible *(iḥsās)*. Todo ello en conexión con el mundo intermedio *(barzaj)*, recurrentemente aludido en casi todos los poemas; véase nota anterior.

6 La gacela representa a la amada, tanto por la proximidad con la palabra que designa en literatura árabe el género amatorio o *gazal* (pasado al castellano con ese mismo sentido por Federico García Lorca en unos de sus poemas), como en calidad del animal que vive libre y salvajemente en el desierto.

Interior (=lit. en mis costillas *aḍluʿī*).

7 El fuego *(nār)* natural es extinguido por la pura luz *(ḥaḍrat al-nūr)*, es decir; la llama provocada por el amor humano es eclipsada por el radiante brillo del divino. Nótese la similitud fonética de las dos palabras claves empleadas *(nār* y *nūr)*, provenientes de la misma raíz *N A Ra* (=lucir, brillar).

8 El poeta busca la estación de la contemplación divina, el ver las trazas de lo Real, es decir las teofanías, no la sabiduría *(ḥikma)* en sí misma, en este caso representada por las riendas de una montura.

9 y **10** Continúa dirigiéndose a sus dos compañeros de camino, y les increpa para que lloren al llegar ante los reflejos de la Majestad *(ŷalāl)* divina (la Amada), pues en su Presencia, Ésta elimina todo rastro de individualidad.

11 La pasión *(šawq)* penetra en el amante desde la distancia, sucede sin flechas *(sihām)*, así como sin lanza *(sinān)*, es decir, es independiente de los medios sensibles, pues acaece por un imperativo *(ʿamr)* y una necesidad *(lāzim)* en el espíritu del gnóstico.

12 Pregunta a sus compañeros si le ayudarán a comprender las "ciencias de la contemplación" *(ʿulūm al-mušāhada)*, en ese instante crítico del encuentro antes aludido.

13 Todos los nombres que cita en éste y los siguientes versos corresponden a heroínas de la literatura clásica árabe, especialmente en su derivada "virginalista" o *ʿudhrī:* Hind era la amada de Bišr, mientras que Lubnā lo fue de Qays b. Dharīḥ. Zaynab es en dicha literatura -que conforma el *background* caballeresco del mundo árabe, como del cristiano pueda serlo el ciclo artúrico o la poesía trobadoresca- la amante del poeta ʿUmar b. Abī Rabīʿa, ʿInān la esclava de Al-Nāṭiqī y Sulayma es igualmente una bella esclava que conoció Ibn ʿArabī. Este ejercita una particular hermenéutica de todos los nombres antedichos, vagamente inspirada en su etimología, con un añadido mistificador, así, respecto de Zaynab, por ejemplo, señala que significa el paso de la estación de la santidad *(walāya)* a la de la profecía *(nubuwwa)*.

14 Los nombres de este verso no pertenecen a personajes legendarios como los anteriores y subsiguientes, sino que a manera de indicación o estímulo *(tanbīh)*, nombra los lugares en los que la sabiduría se encuentra presente. Así, *ḥāŷir* (=muro,

dique), representa aquello que dificulta el alcanzar la meta de una búsqueda y *Zurūd* (=cotas de mallas), es lo que impide que algo cruce y se mezcle una tierra con otra. Las gacelas son las ciencias insólitas *(ᶜulūm al-šawārid).*

15 Continúa con la lista iniciada en el verso 13, buscando un significado a cada cual, así Qays es el vigor, la fuerza, lo consistente *(dhakar).* Para todos estos nombres ver Maurice Gloton (Opus. Cit. p. 205 y ss).

16 La joven representa el conocimiento esencial *(maᶜārifa dhātiyya),* que puede traducirse en verso *(niẓām)* y en prosa *(nathr),* con dos expresiones *(ᶜibāratān),* limitada *(muqayyad)* e ilimitada o total *(muṭlaq).*

La cátedra *(minbar)* hace alusión, según las notas de Ibn ᶜArabī, al simbolismo de la gradación en los Nombres divinos, la ascensión por la escalera figurada de este púlpito confiere las cualidades de tales Nombres. La elocuencia *(bayān)* hace referencia a la estación del Mensaje supremo *(maqām al-risāla).*

Al final de su comentario, Ibn al ᶜArabī se refiere a la enigmática y joven Niẓām (el mismo nombre que la poesía y la armonía de una composición), la inspiradora de todas estas composiciones, según él mismo reconoce en el prólogo, nombrándola como virgen divina *(ᶜadhrāʾ batūl)* y como señora de las dos ciudades santas -La Meca y Medina- *(šayja al-ḥaramayn).*

17 Se refiere claramente a Niẓām, aun sin llegar a nombrarla. Por *"hija de los reyes (mulūk)"* alude a los ascetas *(zuhhād),* como reyes del espíritu, lo que ella logró a ojos del autor por su propio ascetismo *(zahāda).* Aunque señala que es árabe por su elocuencia *(bayān),* la hace originaria *(fī-l-aṣl)* de Isfahán, tal vez la ciudad más bella de Persia.

18 Irak significa aquí, según las aclaraciones de Ibn ᶜArabī, el origen, la raíz *(al-aṣl);* este conocimiento procede de una raza noble. Afirma que él mismo es "hijo del Yemen" respecto de la fe *(īmān)* la sabiduría y el "soplo del Clemente" *(nafas al-raḥmān).* A Irak se atribuyen aquí las características de severidad y dureza, las contrarias que al Yemen, separados como el poniente y el levante, lo que quiere significar las cualidades apuestas del amante y la amada, la cual es vista aquí como dominante y desdeñosa. A pesar de que en ocasiones aparece con dulzura, a menudo posee en el Tarŷumān esa faceta de salvaje; ver por ejemplo la oda XXXIV.

19 Redunda en la idea del verso anterior y refiere una historia del conocido místico persa Ŷunayd (Ver entre otras, *"Junayd, Enseignement spirituel, Traités, lettres, oraisons et sentences",* edición de Roger Deladrière, Sindbad, París,1983). Estando éste en presencia de un hombre que tras bostezar dijo: ¡Alabado sea Dios!, completó la frase (tal y como aparece en la *fātiḥa* o primer capítulo del Corán) añadiendo ¡Señor del universo! Entonces el hombre preguntó: ¿qué es el universo?, a lo que Ŷunayd respondió: *"¡Oh, hermano mío, cuando el mundo fenoménico es confrontado a lo Eterno se desvanece sin dejar nada tras el sí! Si Él está, tú dejas*

de hacerlo, y si tú estás Él no lo hace. ¡Si se retirasen los velos que cubren las glorias de Su rostro, éstas abrasarían todo, allí donde su mirada llegase!"

20 Cambiándose *"copas de pasión"* conforme al versículo coránico (5,54): *"Él amará y del cual (un pueblo) será amado"*. La imagen de *"sin dedos"*, apunta a la santificación *(taqdīs)* y la carencia en Dios de atributos humanos *(tanzīh)*, poniendo así el énfasis en lo abstracto, *"fuera de lo sensible, de la imaginación, la imagen y la analogía"*.

21 Ibn ᶜArabī dice que este verso se resume en otros dos, de los que no señala autor:

Nuestros ojos hablan por nosotros en el rostro,
(de forma que) nos callamos y son ellos quienes se expresan.
No es sino por su mirada como sé lo que ella quiere,
beso entonces sus ojos y ella comprende.

El no llegar a pronunciar palabras, el silencio de la comprensión que expresan estos versos, representa la trascendencia *(tanzīh)* de los instrumentos de la comunicación, así como en general la trascendencia de la esfera material. Las dulces *(tayyib)* palabras, se trata de una sinestesia que apela a los sentidos -del gusto y el olfato-, en alusión a la inclinación espiritual *(dhawq)* y al éxtasis *(ṭarab)* causado por la audición *(samāᶜ)*.

22 Ver la nota 18. Identificando los dos opuestos, Ibn ᶜArabī se refiere al sufí de Bagdad Abū Saᶜīd Al-Jarrāz (m. 86/899), quien según el místico murciano (igualmente dado a las paradojas), a la pregunta de cómo conocía a Dios, respondió con el siguiente versículo coránico (57,3): *"Él es el Principio y el Fin, el Visible y el Escondido. Y es omnisciente"*. Respecto a este conocido sufí, ver Kalābādhī, *"Traité de Soufisme"*, (edición de Roger Deladrière, Sindbad, París 1981).

23 Con el recurso del poeta *(šāᶜir)* de la raíz *(Šaᶜ Ra)* =apercibirse, sentir, saber, Ibn ᶜArabī introduce aquí una ambigüedad entre el "sentir" o saber intuitivo *(ṭarīq al-šuᶜūr)* y el "saber" racional *(ṭarīq al-tazrīḥ)*. Señala que los dos versos siguientes aclaran cuanto quiere decir.

24 y **25** Las Pléyades *(thurayyā)* están compuestas de siete estrellas, que aquí se identifican a los siete Atributos de la Esencia del kalam o teología musulmana: Vida, Ciencia, Voluntad, Poder, Palabra, Oído y Vista.

Cánope *(suhayl)*, señala la nota correspondiente, representa a la divina Esencia, y no entra en el cielo por Siria, como lo hacen las Pléyades. Frente a la diversidad, al mundo de los fenómenos (representado por el norte) inmanente a la Creación, plantea pues la Esencia, diametralmente opuesta, que aparece por el sur.

Este *"¿cómo hicieron para encontrarse?"* los dos mundos aparentemente inconexos resume todo el Taryumān: es el corazón del místico el lugar sutil del encuentro de ambos orbes contrapuestos.

XXI
EL JARDÍN DEL VALLE Y LA SEÑORA DEL PREDIO

1 ¡Oh, jardín del valle, responde a la señora del predio, la de los blancos dientes! ¡Oh, jardín del valle!

2 ¡Ofrécele tu sombra por un momento, aunque breve sea,
hasta que en la asamblea tome asiento!

3 ¡Y las tiendas se levanten en tu centro!
¡Tendrás así para alimentar tus brotes cuanto rocío desees!

4 (Tendrás) cuanta humedad requieras de las nubes,
las que de mañana y al anochecer pasan sobre tus árboles de bān.

5 Junto a los deliciosos frutos (disfrutarás de) una sombra tan profunda como anheles, para con el balanceo de las ramas recogerlos.

6 (Y así lo harán) cuantos buscan a Zarūd y sus arenas,
y quienes guíen o tiren de los camellos.

Estos versos tratan metafóricamente acerca de los Nombres divinos y de la Palabra creadora, así como su recepción por parte del gnóstico y de quienes transmiten el Conocimiento.

1 El valle representa la estación de la santidad *(maqām al-taqdīs)*, mientras que el jardín refiere al arbusto ardiendo mediante el cual Dios se apareció a Moisés (C 20, 11-12).

La dama *(rabba)* del predio, o zona protegida *(ḥimā)* es la Realidad esencial de Moisés *(ḥaqīqa Mūsā)* y apunta al grado espiritual propio de este profeta *(murtaba mūsawiyya).*

Los blancos dientes (como perlas) aluden al rostro iluminado de las personas que sonríen *(išrāq al-mubāsim).* Esta dama, que representa el grado del rango espiritual de Moisés, es nombrada en la invocación mística *(dhikr)*, por la conversación elevada *(munāya)* y la Palabra *(kalām)*, cuyo origen o sede *(maḥall)* es la boca *(fam).* Los dientes adornan pues a ésta, con su claridad *(ṣafā')* y pureza *(ṭahāra).*

2 Invoca a las ramas que ofrecen sombra: las Ciencias o el Conocimiento superior. *"Hasta que en la asamblea tome asiento"* la Dama, es decir: hasta que el gnóstico esté preparado para su recepción en la intimidad *(uns)*, y para que el lla-

mamiento *(nidā')* y el mensaje *(jitāb)* parta de su esencia *(dhāt)* sin tener en cuenta lo externo de las individualidades *(al-aᶜyān min jāriŷ).*

3 Se refiere a que cuando esté en la estación de la serenidad *(maqām al ṭama'nīna)* elevará las mejores tiendas para ella. *"Cuanto rocío desees"*, significa las virtudes de los conocimientos que revierten en el enamorado como gracias sutiles *(luṭf)*, las verdades ocultas del misterio *(gayābāt al-gayb)* y de la Presencia *(šahāda)*, pues este descendimiento es percibido sensiblemente. Se refiere al "conocimiento" que alimenta a los humanos. *"En tu centro"*, lit. *"en los caminos que pasan por ti" (bi aŷwāz mink).*

Por los "brotes" hace alusión al organismo humano, que según el Corán (95,4) tiene "la mejor complexión" respecto de otros seres creados, pues posee la verticalidad en su posición sobre la tierra.

4 Emplea el término *(wabl)*, aguacero o lluvia intensa, para denotar el descendimiento *(tanazzula)* del conocimientos en el corazón de los sinceros.

La nube de ese descendimiento sobre los árboles de *(bān)*, es decir, sobre el hombre, desaparece en la mañana para regresar con la tarde: los dos tiempos que miden la vida del itinerario *(sālik)* espiritual.

5 La sombra abundante hace mención a que contiene la estación de Muḥammad *(maqām al-Muḥammadī)* y de Moisés *(maqām al-mūsāwiyya)*, y permite ser beneficiado por ellas. Se refiere a la explotación o usufructo *(istithmār)* de los frutos recibidos por parte de los maestros espirituales, como los que el Profeta recibió del ángel Gabriel.

6 Cuantos buscan en esa sombra... por Zarūd y sus arenas, alude a un conocimiento inaprensible *(maᶜārif šawārid)* que no llega sino en instantes de contemplación *(waqt al-šuhūd jass)*. La arena representa aquí las realidades inmateriales *(laṭā'if)* del mundo de los espíritus.

Quienes tiran y guían a los camellos son los servidores del todopoderoso *(qahhār)* y del Amable *(laṭīf)*, dos de los Nombres divinos. Las gentes serán los servidores el día de la resurrección *(yawm al-qiā'ma al-kubra)* de los Nombres Divinos.

"Todas estas estaciones se hacen realidad en quienes son llamados al jardín, situado en el santo valle. ¡Considera estas indicaciones y serás feliz!, si Dios lo quiere", concluye Ibn ᶜArabī en esta nota.

XXII
LAS QUE AL VOLVERSE ASESINAN CON SUS OJOS

1 Desvía tus monturas hacia los pedregales de Thahmad, pues hay (allí) frescas ramas y húmedos prados.

2 Donde los rayos te muestran su resplandor,
y las nubes aparecen al alba y al ocaso.

3 Haz (allí) oír tu voz al amanecer,
y llama a las bellas, a las de blanca faz.

4 Esas que al volver sus tiernos y esbeltos cuellos asesinan con sus ojos.

5 (De entre ellas) una hay que con sus flechas y su espada india asalta a los corazones prendados por las bellas.

6 Golpea con suavidad, como la más tierna seda,
de almizcle y ámbar ungida.

7 Al mirar lo hace con ojos de cervatillo,
y de sus pupilas se diría tomado el negro colirio.

8 Con magia y coqueteo, y con el kohol de sus ojos,
muestra su altivez y una rara belleza.

9 No quiere lo mismo que yo,
y por lo sincero de sus promesas, cumple siempre las amenazas.

10 Sus trenzas arrastra cual negras serpientes,
espantando a quienes le siguen.

11 ¡Por Dios que a la muerte no temo, sino tan sólo a morir, pues no podría ya verla!

Estas odas versan sobre el conocimiento supremo al que accede el gnóstico, amante "a lo divino", así como sobre los Nombres divinos, su poder y el simbolismo de sus letras. Tratan igualmente acerca de lo esencial de la contemplación por

parte del buscador, más allá de las circunstancias en las que ésta se da, vejez o juventud, riqueza o pobreza, así como sobre el descendimiento de la sabiduría al mundo intermedio *(barzaj)*.

1 Thahmad es una región del Yemen. Los húmedos prados *(buqra)* es un término cercano fonéticamente al rayo *(barq)*, símbolo repetitivo como lugar de la contemplación esencial *(mašhad dhāti)* a lo largo de estos poemas. Las frescas ramas *(qaḍīb raṭb)* son el contrapunto del pedregal y representan un equilibrio *(naš'at al-i'tidāl)*.

2 Las nubes *(saḥāb)* ocultan el significado, que el rayo hace ver en todo su esplendor.

3 El amanecer *(suḥayr)* anuncia un mundo de luz *(ḥaḍrat al-anwār)* frente al mundo de las tinieblas *(ḥaḍrat al-ẓulam)*, que impide ver la gloria divina. Las bellas *(ḥisan)* hace alusión a la estación de la contemplación *(mušāhada)* y de la visión *(ru'ya)*. Las de blanca *(biḍ)* faz (las vírgenes) es el plural de *bayḍā*, uno de los nombres del sol. Representan las inteligencias, procedentes del cuarto cielo, generación y manifestación de los nombres divinos.

4 Quienes asesinan con sus ojos son estas ciencias de la contemplación, que al aparecerse al hombre inerme y aislado *(ṣāḥib al-jalwa)* le deslumbran. El largo cuello *(ŷīd)* simboliza el mundo de la luz.

5 El corazón del amante apasionado *(hawā)* busca los lugares de la contemplación. Utiliza la espada india como *(muhannād)*, término ligado a la India, que aquí da la idea de lugar primordial o fuente de sabiduría, ligado a Adán y su lengua, la lengua original *(limgua paradisum)*.

6 De seda sin teñir, sin mácula. Es suave *(layyin)* y al mismo tiempo perfumada *(ṭayyib)* con ambar gris *(nadd)*, es decir, por las divinas calidades *(al-tajalluq bi-l-julūq al-ilāhiyya)*, en referencia a los Nombres divinos.

7 Trata aquí de la visión absoluta *(mulāḥaza muṭlaq)* en la contemplación de la Belleza divina *(ḥuns ŷamālihi)*. La pupila *(muqla)*: el negro sobre el blanco absoluto, refuerza la idea de una visión no ambigua o nebulosa, sino clara y contrastada.

8 Las sustancias inteligibles *(ma'ānī)* se materializan en formas *(ṣuwar)* y toman cuerpo *(taŷassada)* en el mundo de la apariencia *('ālam al-mithāl)* bajo bellas y complejas formas *(ŷism muštarak)*. Éstas hacen intuir al amante la belleza incondicionada.

9 El que no comparte los deseos del amante pone de manifiesto la diferencia de plano, la sublimidad e independencia *(nazāḥa)* de la Amada respecto del amante. En esta forma de expresión de hablar de Dios a través de Ella, es Clemente y "Misericordiosa", y no cumple sus amenazas.

10 Con la imagen de la serpiente alude a lo sublime, es decir: a lo bello al tiempo que "terrible" de la presencia divina *(al-ŷamāl wa-l-hayba)*.

11 El buscador *(sālik)* en el camino espiritual precisa hacerse con un conocimiento y unas facultades divinas *(quwā ilāhiyya)* que le posibiliten hacer frente a la manifestación trascendente o teofánica *(taŷallī ŷalālī)*.

XXIII
INUNDADO DE LÁGRIMAS

1 Tras cruzar profundas gargantas,
llegaron al alba a Wādī Al-^{c}Aqīq.

2 Clareaba apenas cuando sobre la cumbre de la montaña
divisaron una señal, y nada temieron.

3 Ni el águila podría allí llegar,
donde se encuentra el huevo del *anūq*.

4 Con adornos incrustados, con pedestales altos como el *aqūq*.

5 Unas líneas había escritas, que para ellos fue el mensaje:
¿Puede alguien ayudar al amante, anhelante y desterrado?

6 Ese, cuyo pensamiento está más allá de Arturo (los astros) y corre
como si un fuego fuese a sofocar.

7 En la (constelación) del Águila se encuentra su morada, mas
como el ahogado, bajo sus propias lágrimas pereció.

8 Le abandonó el amor en esta tierra de infortunios,
sin que nadie de él se apiadara.

9 ¡Oh, vosotros que llegáis a las aguas del viejo pozo,
quienes vivís en el valle de Al-^{c}Aqīq!

10 ¡Oh, peregrino anhelante de visitar Medina!
¡Oh, tú, que viajero eres de este camino!

11 Ten piedad de mí, pues al poco de amanecer, antes de despuntar el
sol, fui saqueado

12 Por una joven de deslumbrante belleza,
que un intenso aroma de almizcle exhalaba.

13 (Tenía) un contoneo embriagador, como de ramas agitadas por el
viento, (suave) como la seda virgen.

14 Con una grupa que causa pavor: ancha como una duna,
tambaleante como la joroba del camello garañón.

15 ¡Ni mi censor, ni mi amigo,
nadie hay que mi pasión (por ella) me reproche!

16 Y si tal hiciera mi juez,
el llanto hubiera sido la respuesta.

17 Mi ansia es mi montura, mi tristeza mi vestido,
mi pasión mi trago en la mañana, y como bebida para toda la
[noche: mis lágrimas.

Los presentes versos tratan del amor espiritual despertado en el gnóstico, así como de su poder en el desvelamiento de las verdades Divinas. El conocimiento que resulta de esta manifestación, lograda por la madurez del corazón del buscador, junto al desasimiento de la realidad inmediata, son sus temas básicos.

1 Asistimos a un viaje nocturno, el de unos peregrinos que descansan llegado el amanecer *(bukra)*, como tradicionalmente hacían en muchas ocasiones las caravanas, de forma especial en la época más calurosa, para no sufrir el sol del día. La luz posee aquí una importante carga simbólica, ya que la oscuridad de la noche se asimila al esfuerzo y los trabajos del camino, y el alba a la llegada a la meta *(wuqūf)* y al reposo: el acceder, en su sentido profundo, a las divinas Realidades o "Anfitriones celestes" *(mala' aʿlā)*.

En Wādī Al-ʿAqīq los peregrinos dejan los camellos, o ataduras terrenales, y se colocan las ropas blancas del peregrinaje *(iḥrām)*, símbolo de la pureza de Muḥammad *(ḥurma Muḥammadiyya)*.

2 La cumbre de la montaña es el símbolo de la cabeza, de la parte más visible del hombre, mientras que el mensaje *(ʿalam)* representa el guía *(dalīl)*, el espíritu.

3 El *ʿanūq* es el avanto, pájaro que habita a gran altura, en las rocas, colocando sus huevos lo más lejos posible de las otras aves depredadoras. El que el águila *(naṣr)* no pueda alcanzar dicha altura, según el verso, significa que el espíritu del mundo intermedio *(al-rūh al-barzajī)* aun elevado, todavía está alejado del mundo de los espíritus dirigentes *(arwāḥ mudabbira)*.

4 Los adornos son los de la manifestación divina *(al-taŷallī bi-l-julūq al-ilāhiyya)*, es decir: la teofanía. Al ᶜAqūq podría ser un castillo en lo alto de una montaña, empleado como rima con la palabra *ᶜanūq* del verso anterior.

5 Escriben un mensaje divino *(kitāba ilāhiyya)*, en referencia a la Misericordia divina expresada en el Corán (6,54).

6 El amante o buscador se debate entre su aspiración amorosa *(himma)*, que le hace ascender más allá de la estrella Arturo *(simāk)*, estando, por otra parte, constreñida a su constitución humana y corporal, que le fuerza a tener los pies en la tierra.

7 El acceder a esta alta residencia, en la constelación del Águila *(ᶜuqāb)*, conlleva una serie interminable de pasos y sufrimientos, en los que debe morir la parte más pesada y material del hombre, lo que representa el paso de la contemplación a la presencia, de ahí la inmersión y muerte.

8 La adversidad *(balāʾ)* siembra todo el camino, hasta la llegada a la estación de la pureza *(maqām al-ṣafāʾ)*

9 Las aguas del pozo: las aguas de vida, son el alimento en el camino espiritual, que se consigue mediante las buenas obras y una vida de conocimiento *(ḥayat ᶜilm)*.

Con los habitantes de Wādī Al-ᶜAqīq =valle de la torrentera, hace una referencia a quienes han dedicado sus vidas al conocimiento y al bien.

10 El "camino de los rectos" *(ṣirāṭ al-mustaqīm)* que aparece en el Corán (1,5) (6,154), es por el que deben de andar los viajeros *(ahl al-sulūk)* de la vía *(ṭarīq)* espiritual.

11 Se refiere al instante en el que la noche aún no se ha fundido con el día, los momentos, según la tradición musulmana, en el último tercio de la noche, en los que sucede el descendimiento divino.

12 La joven belleza *(bayḍāʾ)* es la metáfora del atributo esencial *(ṣifa dhātiyya)* de la manifestación divina o teofanía, a la que se refiere en el verso anterior.

El perfume de almizcle *(atyab al-ṭīb)* es una clara alegoría de las ricas trazas que deja la divina manifestación para quien posee desarrollados unos sentidos sutiles, capacitados para percibirla.

13 La embriaguez *(sakrā)* que procura la percepción sutil de esta presencia esencial supone una perplejidad *(ḥayra)* para los sentidos, similar a la que causa una bella danzarina, frágil, contoneante y envuelta en bálsamos.

14 Las anchas caderas, como la faz redondeada (cual luna llena) o la espalda erguida (cual caña) son un reiterado tópico de la poesía clásica árabe. Aquí presupone la metáfora de ser las bondades y dones divinos. Se le identifica con la joroba del camello, cuya grasa es utilizada para encender antorchas en la noche, ofreciendo así una imagen de un reservorio inagotable de luz en el seno de la oscuridad.

15 Ella (la manifestación que otorga el Conocimiento mediante las Ciencias divinas), que es tan bella y resplandeciente como el sol, no puede ser objeto de envidias *(gayra)*, pues en su altura es inaccesible *(nazāha)* a todo aquel que no esté preparado para recibirla.

16 El estado de éxtasis en el que se encuentra el gnóstico durante los fugaces instantes de la mostración divina hace que no se puedan oír los reproches de los censores.

17 El *(ṣabūh)* es el trago de vino o leche en la primera mañana, mientras que *(gabūq)* designa la leche ordeñada en la tarde.

XXIV
DETENTE JUNTO A LOS RESTOS DEL CAMPAMENTO

Un derviche mendicante me recitó el siguiente verso, que no tiene parangón:

> *Todo aquel que Tus favores espera los recibe (copiosos) como el diluvio.*
> *Mas sólo conmigo quebró el rayo su promesa de lluvia.*

Como quiera que quedé encantado, reflexioné acerca de su sentido y compuse unos dísticos con la misma rima, incluyendo entre ellos, por su perfección, el antes referido. Y dije en respuesta al derviche, ¡Que Dios tenga de él piedad!:

1 Detente junto a los restos (del campamento) ya partido de La^{c}la^{c}, y llora en ese desierto por nuestras amadas.

2 Párate en las moradas, y tan maravillado por su sutil belleza como atormentado, ¡llámalas!

3 A muchos otros como yo vi allí, junto al árbol de *bān,* tomando el bello fruto de la feraz rosaleda.

4 Todo aquel que Tus favores espera
los recibe (copiosos) como el diluvio.
Mas sólo conmigo quebró el rayo su promesa de lluvia.

5 Ella dijo: ¡sí! fue en aquel encuentro,
a la sombra de mis ramas, en el más fértil de los lugares.

6 (Mas) si mi rayo entonces era el de las bocas al sonreír, hoy es sólo la chispa (de cuando chocan) los guijarros.

7 Acusa al destino, sobre el que no tenemos poder:
¿qué falta cometió el campamento de La^{c}la^{c}?

8 La exoneré al oír sus palabras,
doliéndose como yo, con el corazón apenado.

9 Y al contemplar sus dominios, le pregunté por los lugares en los que los cuatro vientos soplan en la noche:

10 ¿Te dijeron dónde reposan al medio día esos aires?
Y respondió: ¡Sí, en Dhāt al-Aŷrāᶜ!

11 Donde resplandecen las blancas tiendas
por los soles que acogen.

Este poema, de difícil lectura y traducción, por tener varios interlocutores y voces, expresa los distintos órdenes de las teofanías y apariciones divinas, de la más sutil y elevada a la más concreta y palpable por los sentidos corporales. El asunto central es pues el descendimiento del Espíritu en el mundo, así como paralelamente lo es el destino, y en general la transformación frente a la inmutabilidad.

1 Las ruinas *(ṭulūl)* del campamento, tópico de la poesía beduina, representa aquí los rastros *(athār)* dejados por los Nombres divinos en el corazón del gnóstico. El desierto *(balqaᶜ)* hace referencia al corazón del amante, desnudo, frágil y siempre acechado por la desposesión *(taŷrīd).*

2 Las tiendas del campamento o moradas *(diyār)* son las estaciones espirituales *(maqāmat).*

3 El fruto del conocimiento que poseen los amantes está dotado con una divina subsistencia o inmutabilidad *(maᶜārif al-qayyūmiyya).* Las rosas son una alegoría del rubor de las mejillas y por tanto de la estación del pudor *(maqām al-hayāʾ),* que caracteriza la vida contemplativa.

4 El gnóstico se encuentra en un plano superior de existencia, en una estación sublime *(maqām ᶜalī),* pues el rayo representa una epifanía o lugar esencial de la manifestación *(mašhad dhātī);* el que no llueva es una indicación de que éste se encuentra más allá de sus compañeros. El que el rayo no sea anuncio de lluvia se refiere a que acceder a dicho lugar no conlleva automáticamente una contemplación concreta, sino que se halla más allá de las formas *(gayr sūra maddiyya),* y sólo puede ser captada por la imaginación *(jayal)* y la mente *(ᶜaql).*

5 *"A la sombra de mis ramas"*, es decir: frente a la iluminación que se produce en la estación inmanente *(fī maqām tašbīh).*

6 Mi rayo, que entes tenía el brillo y la fuerza de las (jóvenes) bocas sonrientes, hoy se haya incondicionado, con forma mineral *(ṣūra ŷamādiyya),* una estación no apresada por el deseo *(ᶜišq)* o el amor humano *(maḥabba).*

7 Se refiere al tiempo *(zamān)* en su acepción de destino, el de la dinámica celeste *(ḥarakāt falakiyya)*, que rige la suerte de los amantes. La existencia *(kāʾin)* causa en su discurrir la decrepitud *(haram)*.

8 Según aclara el propio Ibn ʿArabī en sus notas, este oscuro verso hace referencia a la necesidad de la muerte real o simbólica para el conocimiento espiritual, por el acceso a la nueva visión.

9 Los vientos de la pasión *(ahwāʾ arbaʿa)* están representados por los que se asocian a los cuatro puntos cardinales, en contraposición con las emanaciones espirituales *(ʿālam al-anfās wa-l-arwāḥ)* de los Nombres divinos.

10 El lugar arenoso donde se infiltra el agua. Acentúa así el contraste entre lo seco y lo húmedo, poniendo de relieve la absorción del intenso calor reflejado por el astro.

11 Las blancas tiendas hacen referencia a los velos luminosos que ocultan las glorias de la Faz divina *(al-subuḥāt al-waŷhiyya)*. Son los soles de los conocimientos o Ciencias, las que vuelven blancos a los corazones que ilumina.

XXV

DOLOR EN MI CORAZÓN

1 ¡Ay, cuánto dolor en mi corazón! ¡Qué dolor!
¡Ay, (y) cuánto arrobo en mi alma!

2 En mi corazón arde como un fuego la pasión,
y en mi alma se puso la luna llena de las tinieblas.

3 ¡Oh, almizcle! ¡Oh, luna llena!
¡Oh, rama de las dunas! ¡Cuán verde!
¡Cuánto brillo! ¡Qué aroma!

4 ¡Oh, boca sonriente, con ese frescor que tanto adoro! ¡Oh, saliva en la que gusté la blanca miel!

5 ¡Ay, luna que frente a nosotros apareces velada,
con el sonrojo de la timidez en las mejillas!

6 Te velaste, pues un suplicio hubiese sido si el rostro descubrieras.

7 ¡(Ella) es el sol de la mañana que surca los cielos,
es la rama de la duna plantada en un jardín!

8 La contemplo sin cesar, con temor y espanto,
mientras que la rama riego con agua de los cielos.

9 Un deleite es para mis ojos cuando el (sol) asciende,
y al ponerse me aniquila.

10 Enamorado estoy desde que la belleza sobre su frente colocara una diadema de oro puro *(tabbar)*, del (más rico metal).

11 Si su brillo contemplase el (mismo) demonio, en el rostro de Adán reflejado, su adoración no le negaría.

12 Nada hubiese escrito Hermes si viera cuanto la belleza en sus mejillas dibujara.

13 Si su lecho conociese la Reina de Saba, su propio trono y palacio
habría olvidado.

14 ¡Oh, árbol del *sarḥa* en el valle y el *bān* en la espesura,
enviadme con el céfiro vuestro perfume!

15 Ese aroma de almizcle que desde los cerros y hondonadas,
para nosotros las flores exhalan.

16 ¡Oh, *bān* del valle, muéstranos una rama o tus brotes,
suaves como las curvas (de su cuerpo)!

17 (Todo) cuanto ocurrió en la juventud en Ḥāŷir, en Minā'y en Qubā,
lo narra la brisa.

18 (Así como) en las dunas, donde el valle asciende hacia el vedado,
o en Laᶜlaᶜ, pasto de gacelas.

19 Nada tiene de extraño, nada,
que un árabe se enamore de las bellas.

20 Pues cuando la tórtola arrulla,
recordando a su amado, se extasía y desvanece.

La línea central de este poema es la contemplación de la divinidad y de la Verdad última. En el largo camino hasta que se accede a tal contemplación, las luces y tinieblas marcan de manera inexorable y alternada el actuar humano. La Palabra sacra y la gradación de las teofanías según el receptor, junto a las estaciones espirituales y personajes símbólicos como la Reina de Saba *(Bilquīs)* o *Iblīs* (el demonio) encuentran aquí un lugar significativo.

1 *"Arrobo en mi alma" (jalad)*, pues ésta llega a contemplar la Verdad *(al-ḥaqq)*. El dolor *(ḥarb)* lo causa el espanto de que el amor destruya su cuerpo *(haykal)*, con el que el gnóstico tuvo acceso a las Ciencias divinas. Señala Ibn ᶜArabī que aunque muchos buscadores desean ser arrancados *(taŷarrud)* de sus cuerpos, éstos son su medio de realización *(sabīl)* en cuanto que humanos, y sólo debe desearse una separación natural y espontánea, de ambos orbes, por el éxtasis *(ḥāl)* y la extinción *(fanā')*.

2 Hace referencia a un ḥadīth, según el cual en la perfección espiritual *"veréis a vuestro Señor como veríais la luna una noche de plenilunio (layla al-*

badr)". Por luna llena de tinieblas se refiere a que incluso ese resplandor sería opaco frente a la fuente de toda luz: la Faz divina.

3 Este verso hace referencia a que la A/amada es el almizcle (misk), frente a las emanaciones de la Misericordia *(anfās al-raḥmāniyya)*. La luna llena toma metafóricamente su irradiación de la luz divina, como del sol, convirtiéndose en espejo *(mir'ā)* de Él. La rama de las dunas *(naqā)* es atributo de la inmutabilidad *(ṣifa qayyūmiyya)*. El verde de la feracidad se refiere al infinito poder germinal de los Nombres divinos, como creadores de todo lo existente. La luz es una alusión al pasaje coránico (24,35): *"Dios es la luz de los Cielos y de la Tierra"*. El perfume representa las emanaciones o caracteres divinos *(ajlāq ilāhiyya)* que reconfortan al buscador en su prolongado camino.

4 El agua es el origen de la vida y fuente de la fertilidad; aquí simboliza las Ciencias divinas de la Misericordia *(ʿulūm raḥmāniyya)* que se reparten por soplos o emanaciones *(hubūb al-anfās)*, de ahí la metáfora del la boca y su exhalación. Ligada a ésta se halla la saliva *(ruḍāb)*, que sugiere la Palabra y le ofrece un soporte material. La blanca miel enfatiza la dulzura *(ḥalāwa)* de esta Palabra y de su comunicación a los iniciados en las Ciencias del espíritu.

5 La luna se encuentra aquí entre el creciente *(hilāl)* y el plenilunio *(badr)*, indicación de que se halla en el mundo intermedio *(mašhad barzajī)*. El pudor *(hayā')* hace aparecer en las mejillas el color rojo del ocaso vespertino *(šafaq)*.

6 Según reza un *ḥadīth*, *"Dios tiene en torno a sí 70.000 velos de luz y sombras. Si los descubriera, su Faz quemaría todo aquello que alcanzase su vista"*. La belleza *(ŷamāl)* del mundo sublunar consiste en la manifestación de los Nombres divinos, como *al-Ḥayy* (el Viviente) o *al-Qayyūm* (el Inmutable), que ofrecen una visión teofánica a la medida del ser humano. El desvelamiento de la ciencia mediante sígnos *(rusūm)* posibilita la existencia humana *(baqā*ʾ) y no la destroza en la contemplación de una pureza numénica *(mašhad ʿaẓīm nazīh)*, y como tal inaccesible a los ojos carnales.

En prácticamente todas las religiones es un sentimiento y figuración compartidos el encarar la divinidad como luz. Es muy significativo a este particular el pasaje de la mitología griega en el que Sémele, sabiendo que su amante, Zeus, es el "dios de dioses", le pide que se manifieste ante ella tal y como es, y no con su disfraz carnal. Al instante la ninfa es abrasada por los rayos de Zeus, pero antes de que muera el hijo que lleva en sus entrañas, lo toma el dios e introduce en su muslo, hasta que Dioniso es de esta forma alumbrado, de ahí que sea el de "los dos nacimientos". Ver por ejemplo la recreación de este bello pasaje en *"El Universo, los dioses, los hombres*", de Jean-Pierre Vermant (Ed. Anagrama, Barcelona, 2000).

7 El sol de la mañana se refiere a la claridad de la teofanía *(wuḍūh al-taŷallī)* en el acto de la visión esencial *(ruʿya)*. Tal visión sucede en cada cual de acuerdo

con sus conocimientos *(ma'ārif)* y creencias *(muʿutaquidāt)*, así como la presencia de la mudanza *(ḥadra al-tabaddul)* y la evolución de las formas *(taḥawwul fī ṣūwar)*. La rama de la duna constituye una imagen que representa la fijeza en medio de la mutabilidad de las arenas, es pues un atributo de inmutabilidad *(ṣifa qayyūmiyya)* plantada en e jardín de los Nombres divinos, es decir, en el mundo.

8 Por miedo a ser petrificado por la rutilante Faz divina (ver nota 6), ve a la a/Amada en todos los rostros. El regar la rama es una alusión metafórica a alimentar las Ciencias divinas o camino del gnóstico *(ḥaya 'irfāniyya)*, que Ibn ʿArabī quiere fructifiquen en él como alimento *(qūt)*, y por extensión en todos los buscadores de la Vía *(ṭarīq)*.

9 Es sorprendente *('aŷab)* que el hombre, el amante, contemple la excelsitud desde su frágil situación. El amante muere de deseo *('išq)* por la ausencia *(faqd)* de la Amada.

10 La Belleza *(ḥusn)* se refiere al punto de la contemplación esencial *(mašhad ʿaynī)*, que sucede en el lugar de la separación *(maqām al-tafrīq)* del creyente respecto de su Señor. Las dos referencias al oro *(dhahab y tabbar)* de este verso nos introducen, por una parte, a la perfección *(ṣifa kamāl)* de la meta que se persigue, así como a una lectura alquímica, en el sentido de que en la búsqueda espiritual se da una segunda separación *(farq thānī)* respecto de la divinidad. Según explica Ŷurŷānī en su Libro de las Definiciones *(kitāb al-taʿārifāt)*, esta separación se da tras la inicial *(farq awwal)* y la posterior integración en sí *(ʿayn al-ŷamʿ)*. En esta serie sucesiva de estaciones *(al-al-farq al-thānī)*, supone *"tomar conciencia, por la presencia contemplativa* (šuhūd), *de que la criatura es mantenida por el Dios Verdadero"*. Es la visión directa *(ru'ya)* de la unidad *(waḥda)* en la multitud *(kathara)*, así como al contrario: la visión directa de la multitud en la Unidad, sin que uno de estos dos oculte al otro.

11 Según el Corán (38-71-74) Iblīs fue el único ángel que no se prosternó ante Dios. Iblīs tiene la connotación de ángel caído que posee Luzbel en la tradición cristiana, frente al infernal y tentador demonio Satán *(šaiṭān)*. Habría visto la luz en el rostro de esta esencia deseada *(dhāt maṭlūba)*.

12 La raíz verbal del nombre del profeta Idrīs *DaRaSa*, significa estudiar, acceder a la ciencia, que es como aparece en el Corán (19,56) y (57): *"Y recuerda en la Escritura a Idris. Fue veraz, profeta"*. Por su parte, J. Cortés (Opus. cit. p. 378) no ve muy clara la filiación de éste, que según él podría ser Esdrás o Enok, entre otros; en la tradición sufí, sin embargo se identifica habitualmente sin más complicaciones a Idrís con Hermes, y de ahí con las ciencias herméticas. Aquí significa que el amante es el intérprete de la Ciencia divina *(al ʿilm al-naẓarī al-ilāhī)*, la que se encuentra reunida en este lugar de la contemplación.

13 Bilqīs, la Reina de Saba, representa aquí un personaje del mundo intermedio *(ḥaqīqa barzajiyya)*, ya que según la tradición fue engendrada por una mujer

terrestre y un genio. El trono *(ʿarš)*, que es el secreto en el que se asienta *(sarīr)* su reino, se refiere a la elevada posición de este personaje de leyenda. Mientras que este último, el trono, es el asiento real *(maqām al-tamlīk)* y duradero, el palacio es el *(ḥāl)* o estado espiritual mudable, que resguarda y protege al anterior, sólido y fijo.

14 El valle *(wādī)* es el lugar donde se transmite el conocimiento espiritual de corazón a corazón. El perfume *(ṭīb)* es una alegoría de belleza y dulzura para los sentidos respecto de la teofanía, mientras que el céfiro, viento del este, representa el lugar por el que surge la iluminación del día.

15 El perfume del almizcle es una referencia a la tierra y la vida *(maqām al-ḥayā)*, ya que procede de los órganos genitales de un animal -cérvido-. Los cerros *(rabwa)* y la hondonada *(ihḍām)* ofrecen una imagen topológica del descendimiento divino *(al-tanzīl al-ilāhī)*, es decir, de la teofanía y la Escritura revelada a Muḥammad: los aspectos comunes y personales de la religión.

16 Mientras que el hombre encaminado por la senda espiritual muestra deseos ardientes de recibir el Conocimiento, según estos versos, en la divinidad hay deseos equivalentes de dar, premiando así la sinceridad de la búsqueda. La rama del árbol es una imagen de la simpatía divina o inclinación *(ʿaṭf ilāhī)* del Creador hacia su obra, así como hacia el hombre, en práctica o realización de uno de los atributos divinos: la Misericordia *(al-raḥma)*.

17 La brisa *(rīḥ ṣabān)*, tópico de la poesía árabe clásica, como benefactora frente al calor, al tiempo que perfumada, se utiliza a lo largo de todo este poema como imagen del bálsamo que para el gnóstico supone la mostración divina. Ḥāŷir, palabra recurrentemente citada en estos poemas, quiere decir muro de piedra, es decir: separación *(tamŷīz)* de lo esencial respecto de lo pasajero. Minā, ciudad cerca de La Meca, designa un particular estado de pureza *(ṭahāra)*, mientras que Qubā (mezquita cerca de Medina), alude a la estación del reposo *(rāḥa)* y de la desposesión *(taŷrīd)*.

18 Las dunas representan la elevación necesaria para acceder a la visión *(ruʾya)* espiritual. El valle requebrado *(al-munḥanā)* significa la compasión y misericordia divinas *(šafaqa ilāhiyya)* que encamina al lugar sagrado *(ḥimā)* en el que se encuentra la manifestación *(kawn)* de la esencia divina. Laʿlaʿ procede de la raíz verbal Laʿlaʿ, que significa agitar, oscilar, lo que representa al deseo, que es justamente eso: oscilación y movimiento sin fin. Las gacelas *(ẓibāʾ)* generan en sus órganos sexuales un producto almizclado, al tiempo que comen un pasto también perfumado *(maḥall al-aʿrāf al-ṭayyiba al-našr)*.

19 "No es extraño que algo añore su origen *(aṣl)*".

20 La tórtola *(qumriyya)* simboliza el alma del sufí, que parte en búsqueda de Dios. El canto, que es belleza *(ŷamāl)* y expresa intimidad *(uns)*, se ve turbado por el recuerdo del ser amado.

XXVI
UN RICO JARDÍN

1 Entre los dos caminos de piedra, en el vedado, es la cita.
¡Haz arrodillarse a tus camellos, pues allá está el abrevadero!

2 No busques (otro lugar) ni clames de nuevo:
¡Oh, Ḥāŷir! ¡Oh, Bāriq! ¡Oh, Thahmad!

3 Juega como las jóvenes de firmes pechos,
y pasta como las huidizas gacelas.

4 Es un rico jardín en el que los insectos revolotean,
y donde con su trino les responde (el pájaro) gozoso.

5 Sus laderas son suaves como su brisa.
Si unas nubes acarrean truenos, otras traen relámpagos.

6 Como las lágrimas, que por la separación el amante derrama, por
entre las brechas de las nubes cae la lluvia.

7 ¡Bebe con embriaguez el mosto fluyente del vino,
y embelésate con el decir de quien canta!

8 ¡Oh, primicias del vino, que desde tiempos de Adán
refiere sobre el jardín del Edén una fiel tradición!

9 Las bellas nos dieron en verdad de beber con sus bocas el agua
como almizcle: con ella las vírgenes nos regalaron.

Este poema es una recreación del paraíso y todo lo a él asociado, como el gozo y el amor sutiles; la trascendencia de la vida terrenal y cotidiana no están tampoco ausentes de este texto. La ciencia divina como don otorgado al gnóstico, junto a la beatitud y el contacto con el espacio de la divinidad, fuente de purificación de las almas, son otros asuntos aquí presentes.

1 Ese lugar apartado y requebrado *(munaʿaṭaf al-wādī)* del valle es el sitio de la contemplación esencial *(mašhad dhāti)*, donde el alma del buscador, del testigo esencial *(sāhid dhātī)*, accede a la visión *(ruʾya)*. El que se arrodillen los came-

llos, símbolos de las realidades sutiles humanas *(laṭā'if insāniyya)*, quiere decir que llegan a un alto en el camino en el que las almas *(anfās)* alcanzan la felicidad. El abrevadero es la fuente de la realidad *(amr)* superior. En ese punto se encuentra la cita, la "promesa" *(wā'd)*, es decir: la vida eterna.

2 Suscribe este verso que no existe nada más allá de la cita con Dios, ninguna posible meta *(marmā)* que le exceda. Los tres aparentes topónimos citados aquí, expresan con distintos términos la imposibilidad de ir más allá de ese abrevadero, de ese punto inimaginable, final, al tiempo que infinito.

3 El juego *(la'b)* sucede entre los Nombres divinos, gérmenes de la creación. Es en los firmes o jóvenes pechos *(nuhhad)* donde se genera la leche de la "distinción primordial" *(laban fiṭra)*, que hace distinguir la unicidad divina *(tawḥīdiyya)* respecto de la multiplicidad.

4 El prado o rico jardín que los pies no han hoyado guardan la ciencia de la trascendencia *(tanzīh)* y de la santificación *(taqdīs)*. El revoloteo *(ginā')* de los insectos *(dhubāb)* representa los espíritus sutiles, que cantan con júbilo *(surūr)* en ese lugar privilegiado. Por su parte, el trino del pájaro, que es el alma humana, posee una presencia *(ḥaḍra)* y una estación *(maqām)* en su camino.

5 Los truenos y relámpagos aluden aquí a dos estados: la contemplación *(mušāhada)* y el discurso o conversación *(jiṭāb)*, en referencia al Corán (2, 210).

6 Las brechas de las nubes *(julāl)* por entre las que cae la lluvia son las puertas metafóricas por las que accede la teofanía , mediante sus conductos sutiles *(daqā'iq)*. Las gotas de lluvia ofrecen una imagen palpable de la riqueza de las Ciencias divinas.

7 La esencia del vino *(jamr)*, el jugo de las uvas no fermentado *(sulāfa)*, simboliza las ciencias del Señor *('ulūm rabbaniyya)*, que el sufismo intenta desentrañar. El que canta *(garid)* es el "locutor" *(al-nāṭiq)*, quien profiere la invocación totalizadora *(dhikr yāmi')*, oída por el espíritu, al cual envelesa.

8 Respecto del jardín del Edén o de la Hospitalidad *(ŷanna al-ma'wā)*, ver el versículo del Corán (32,19), el que se refiere al lugar donde las almas de los sufíes se retiran para la enseñanza espiritual *(awān al-tarbiyya)*

9 Las bellas *(ḥisān)* constituyen una loa en referencia a los Nombres divinos y su poder configurador de la realidad, mientras que la saliva representa a la Palabra *(kalām)* divina otorgada en la intimidad *(uns)* y transmitida de boca en boca *(fahwāniyya)*. Con las vírgenes se refiere a la estación del pudor *(maqām al-ḥayā')*, que apunta a la vida contemplativa y a la generosidad *(yūd)*.

XXVII
SOY YO QUIEN SE QUEJA DE LA FATIGA

1 ¡Oh, viejo templo, una brillante luz se elevó en nuestros corazones
para (penetrar) en ti!

2 Te (dirijo) mi lamento por los desiertos que atravesé, donde mis
lágrimas corrieron a raudales.

3 Mañana y tarde (pasaron) sin gozar del descanso,
juntando las mañanas y noche tras noche.

4 Mas por mucho que sufrieron los camellos en sus pezuñas, su
marcha nocturna apresuraron.

5 (Y) aun sin esperanzas de gozar de la unión, llenas de deseo,
estas cabalgaduras, a vosotros nos trajeron.

6 Con premura atravesaron estepas y arenales,
sin por la fatiga quejarse.

7 No fueron ellas quienes se dolieron por la pasión amorosa, sino yo.
¡Cuán sin sentido mi queja!

Esta oda escenifica, como el resto de las presentes en el diwan, un viaje iniciático. Los asuntos en curso son el perfeccionamiento de las facultades humanas en esta vía espiritual, así como la presencia del corazón como centro sutil del hombre y terreno propio de las manifestaciones divinas. Estos versos ofrecen un abanico sobre los esfuerzos del intelecto para comprender lo Real.

1 El viejo templo *(al-bayt al-ʿatīq al-qadīm)* designa al corazón purificado del gnóstico, por el que puede acceder a la Verdad. El elevarse *(taʿālā)* de la luz a los corazones, que es el centro espiritual del ser humano, significa el ascendimiento y purificación de todos los sentidos corporales como el de la vista *(baṣar)*, etc.

2 Los desiertos *(mafāwiz)* atravesados en el viaje *(safar)*, son los esfuerzos ascéticos *(riyāḍāt wa muŷāhidāt)* y austeridades sufridas en el largo camino espiritual *(sulūk)*.

3 La ausencia de reposo *(rāḥa)* mantiene al alma y al cuerpo en constante lucha con la adversidad *(šadā'id)*, activos y acerados, hasta alcanzar la meta *(maqṣad)* espiritual. La humildad *(ittiḍā')* es vital en este camino.

4 Los camellos son las aspiraciones *(himam)* espirituales, que no cejan en su búsqueda de la Realidad divina, más allá de toda limitación *(taqyīd)*. La mente se ve superada por la imposibilidad racional *(muḥāl ʿaqlī)* de acceder a tal Realidad, que sólo permite una referencia divina *(nisba ilāhiyya)* más allá de toda razón.

5 Las cabalgaduras *(rikāb)* apuntan a toda la carga que lleva el ser humano en el camino *(sulūk)*, tanto en el dominio espiritual como corporal. Más allá del velo *(giṭā')* se revelan las Realidades esenciales, posibilitando llegar a una percepción sutil humana *(laṭīfa insāniyya)* gracias al discernimiento *(dhū ʿayn)* adquirido.

6 Estas monturas no muestran signos de extenuación o fatiga (i *ʿā')*, ya que pretenden sobrepasar el estado o constitución *(naša'a)* humana en el camino del Amor divino.

7 Dice el poeta que la queja es absurda, pues no puede pretender amar a Dios mientras se lamente por la fatiga de las cabalgaduras, por las pruebas en el camino de la sublimación; no se ha de quejar por los actos y pensamientos que controla o gobierna *(al-āmr wal-tadbīr wa-l-naẓar bi-ḥukmi al-siyāsa)*.

XXVIII

MIENTE EL VIENTO

1 Entre Al-Naqā y Laʿlaʿ están las gacelas de Dhāt Al-Aŷrāʾ.

2 Junto a espesos arbustos pacen y descansan.

3 Nunca la luna nueva se elevó sobre el horizonte de esta colina.

4 Sin que dejase yo de temerla.

5 Jamás saltó en estos guijarros la chispa.

6 Sin que mi ser más íntimo lo opuesto deseara.

7 ¡Manad, lágrimas mías!
¡Ojos míos, no os retengáis!

8 ¡Saltad, suspiros míos, salid!
¡Oh, mi corazón, rómpete!

9 Y tú, camellero, marcha despacio,
pues tengo fuego en mis entrañas.

10 De tan copiosas como mis lágrimas corrieron,
por el miedo a la separación, acabaron secándose.

11 Tanto, que cuando llegó el instante de la partida,
no pudiste hallar ojos que lloraran.

12 Ve hacia el valle de las encrespadas lunas,
al lugar donde ellas pacen, que es el de mi muerte.

13 Junto a las aguas de Al-Aŷrāʾ,
allí están las que amo.

14 Pregúntales: ¿puede alguien ayudar al joven anhelante a quien se rechazó?

15 (Ese, cuyas) penas al desvarío han arrojado,
privándole de rastro al que seguir.

16 ¡Oh, luna bajo la oscuridad!
¡Toma de él algo y déjale partir!

17 ¡Regálale una mirada desde tras de este velo!

18 Pues es demasiado débil para soportar (la visión) de tan esplendorosa belleza.

19 ¡Consuélale con deseos,
tal vez consiga así vivir y comprenda!

20 Pues es ahora sólo un muerto entre Al-Naqā y Laᶜlaᶜ.

21 De desesperación y angustia perecí,
en mi lugar siempre constante.

22 No dice verdad el viento del Este,
difunde (sólo) sus mentiras.

23 Y engaña, al hacerte oír lo que en verdad no oyes.

Este poema cosiste en una sucesión de versos cortos encadenados, de los que cada hemistiquio cuenta con escasas palabras y preposiciones. Desarrolla el tema de las luchas y desafíos del amor místico/carnal, así como de manera amplia la fenomenología del ser humano experimentando sus potencialidades divinas, lo que sitúa el plano de la existencia humana en el umbral de la trascendencia. Como en el resto de este libro, también son centrales las teofanías o manifestaciones numénicas en el mundo, así como los distintos grados de existencia.

1 Entre la duna *(kathīb)* de blanco almizcle, donde se da la visión beatífica *(ruʾya)* de Dios, Laʾlaʾ, el lugar de la fiebre amorosa por Él *(tawalluʾ)*, y Dhāt Al-Aŷrāʾ (= lugar arenoso), se extiende una panoplia de conocimientos progresivos en los que paralelamente se dan una progresión de mudanzas o desposeimientos *(taŷrīd)*.

2 Los arbustos *(jamar)* en los que descansan las gacelas *(ẓibā)*, los conocimientos referidos en el verso anterior, representan el mundo fenoménico, dándose

una interdependencia *(tadājul)* e imbricación *(imtizāŷ)* constante, pues, en el fenómeno humano, entre el mundo material y espiritual.

3 La luna nueva *(hilāl)* es la manifestación divina *(taŷalliyāt)*, que aparece súbitamente desde detrás de la duna o colina *(kathīb)*.

4 Teme, al tiempo que busca la irrupción de la teofanía y la desaparición de su ser, de la conciencia de quien contempla, en el seno de la contemplación *(fanā' al-mušāhid)*.

5 La chispa que surge de las piedras, del reino mineral *(taŷallī ŷamādī)* indica una cierta inmanencia o panteísmo, en el sentido de que la presencia de Dios surge o subyace a la propia naturaleza *(ṭabī ʿī)*, a la cual no es extraña la realidad teofánica *(amr)*.

6 Es decir: desear que no brille, por el temor referido.

7/8 Pide a su corazón, lit.=hígado *(kabad)* que se desgarre *(taṣadduʿ)*, es decir, que separe *(tafarruq)* y sepa de la diferencia entre el mundo de la ascensión, y el del descendimiento *(ʿālam al-nuzūl wa al-ṣuʿūd)*.

9 El fuego del amor *(nīrān al-ḥubb)* consume el corazón del buscador cuando se da la unión *(ittiṣal)* durante la contemplación del objeto amado.

10/11 Vierte lágrimas *(ʿabarāt)* por la angustia de la separación *(bayn)*, tras la visión beatífica.

12 El buscador muere *(naṣraʿ-ī)* pues la simpatía divina *(ʿaṭf ilāhī)* y la belleza sin límites le causa una perplejidad *(ḥayra)* insostenible.

13 Los ejercicios y luchas espirituales *(taŷrī ʿal-guṣaṣ fī al-riŷāḍāt wa al-mušāhadāt)* son las que procuran el acceso a esa simpatía divina del verso anterior, simbolizada por las amadas, por las que siente ternura *(ḥanān)* y dulzura *(riqqa)*.

14 Por quien se rechazó hay que entender a alguien que es devuelto a sí mismo tras el estado de contemplación, en el sentido que aparece en el Corán (según la nota de Ibn ʿArabī no localizada) que una vez que los creyentes han podido ver a Dios en el paraíso, son devueltos "a sus castillos".

Para "joven" utiliza la palabra *(fata)*, la cual tiene unas claras connotaciones de "caballería" en el sentido espiritual *(futuwwa)*.

15 La pena de la separación en el camino espiritual *(sulūk)*, el cese de la teofanía, priva al buscador del rastro *(rasm)* de la manifestación y del conocimiento que debe perseguir.

16 Se refiere a que la teofanía o mostración es como una luna que aparece tras una espesa tiniebla *(duŷā)*. "Toma de él algo", en el sentido de toma algo suyo y deja lo que no sea suyo, de forma que quede en él la cualidades divinas infusas *(laṭīfa rabbāniyya manfūja)*. El significado es que en el viaje místico nocturno *(isrā')* va desposeyéndose de todo lo que no es Él, de todo aquello que no es de origen divino.

17 "Regálale" *(zawwidīhi)* una mirada, es decir la visión de la luna, la manifestación divina. De la misma raíz de este verbo procede la palabra *(zād)*, que es el viático, todo dentro de esta simbología señalada del viaje nocturno, al que en el Corán se consagra la azora XVII.

El velo oculta la Realidad esencial.

18 La Belleza preexistente de esa Realidad esencial es terrible *(mahāb)*. Aun en otro contexto, pero unidos por la percepción de lo sublime, este verso recuerda el inicio de las *Elegías de Duino*, de R. M. Rilke: *"¡Todo ángel es terrible!"*.

19 Los deseos *(munā)* causados por una cita amorosa, en una aproximación de significado espiritual.

20 En el amante reside la contemplación del ser amado *(wulūᶜ)*, tendido como un muerto entre Al-Naqā, o paradisiaca duna blanca, y Laᶜlaᶜ, donde se da el deseo amoroso.

21 Triste por los esfuerzos sufridos en la búsqueda de la Realidad esencial o presencia divina, de que habla a lo largo de todo este poema. Por *"en mi lugar siempre constante"*, se refiere a que en el lugar donde se encuentra no hay espacio, tiempo, cantidad, ni cualidad, sino que es pura trascendencia *(tanzīh muŷarrad)*.

22 El viento del este o céfiro *(ṣabā)*, viento frío *(rīḥ)* que procede de donde el sol se eleva, está ligado al mundo de los soplos divinos *(ᶜālam al-anfās)*, trasunto espiritual de los seres existentes *(kawāʾin)* en el universo.

23 Como se señaló en el primer capítulo de esta edición, el viento es un transmisor, un informador, por su aroma y temperatura, de la proximidad o lejanía de seres y lugares. Igualmente, con su movimiento *(hubūb)* es transmisor de palabras y sonidos . Todo apunta a un sonido más allá de los sentidos, allende la percepción, un sonido similar al de los tambores, surgido de la intensidad *(inziᶜāŷ)* del viento.

XXIX

ÁRABE Y EXTRANJERA

1 ¡Cómo me placen, por mi padre, esas ramas que con afecto se inclinan,
rozando con sus rizos las mejillas!

2 Dejan caer las trenzas de su pelo,
suaves, con sus bucles y lazos.

3 Arrastran las colas (de sus vestiduras),
y con mantones de seda cubren sus bellezas.

4 Avaras al otorgar sus favores,
son (en cambio) generosas con cuanto toman y tienen.

5 Encantadoras (me parecen), con sus bocas sonrientes,
y sus labios tiernos para el beso.

6 Sus desnudas extremidades son suaves,
sus pechos turgentes y generosos sus regalos.

7 Con magia y prodigios fascinan
a las almas, y a los oídos con palabras.

8 Esclavizando al corazón más devoto y temeroso,
con pudor sus encantos cubren.

9 Muestran dientes como perlas,
con su saliva sanando al débil y agotado.

10 Con sus ojos lanzan flechas,
que hasta el corazón más veterano en luchas y guerras atraviesan.

11 Lunas crecientes surgen de sus pechos,
que no vuelven a menguar al hacerse llenas.

12 Con lágrimas forman nubes,
y sus lamentos como a truenos (hacen) sentir.

13 ¡Compañeros! Más que a mi vida amo a una grácil (joven) que sus
favores me otorgó.

14 Creadora de la armonía de la unión, es Ella (misma) nuestra armonía.
Árabe y extranjera (a un tiempo), al hombre espiritual hace perder
[todo cuidado.

15 Cuando mira con embeleso desenvaina contra ti (suavemente)
las espadas, y te muestra un destello deslumbrante de su boca.

16 ¡Compañeros! ¡Parad junto al vedado de Ḥāŷir!
¡Deteneos! ¡Deteneos!

17 Para que pueda preguntar adónde fueron sus camellos,
pues me entré por lugares de muerte y destrucción.

18 Fui por veredas tanto extrañas como conocidas, por estepas y
desiertos, con un camello que de sus heridas pezuñas se quejaba.

19 Hundidos sus lomos por la marcha forzada,
su fuerza y sus reservas le robaba.

20 (Seguí) hasta detenerme con ella en el arenal de Ḥāŷir,
y a los camellos con sus crías hallé en Uthayl.

21 Una luna que infundía temor les guiaba,
y que para que no escapara, la escondí en mis adentros.

22 Una luna que durante las vueltas a la Kaaba se mostró,
y mientras que yo giraba a su alrededor, ella lo hacía en torno mío.

23 Con los bordes de su túnica borraba sus huellas,
y por mucho que fueras guía y adivino, te confundía.

Este poema trata del conocimiento divino por parte de los gnósticos, de sus grados y cualidades. Discurre igualmente, tanto acerca del razonamiento como del amor, los pares de opuestos y cuanto se refiere a la ambivalencia de la experiencia

humana frente a la unicidad del Conocimiento. Este tiene unas etapas que a su vez desembocan en la Sabiduría y la participación de los Atributos divinos.

1 La extraña –en el contexto– expresión de ¡por mi padre!, según señala Ibn ᶜArabī, hace alusión al Intelecto primero *(ᶜaql awwal)*, mientras que las ramas son los Atributos *(nuᶜūt)* que otorga a los gnósticos el Divino conocimiento *(ᶜatf ilāhī)*, inclinándose suavemente hacia ellos, y confiriéndoles dicha gracia.

2 El cabello recogido representa las ciencias veladas *(ᶜulūm jafiyya)* y los secretos *(asrār)*. Los bucles y lazos hacen alusión a los diversos grados o partes *(taqāsīm)* del Conocimiento, al tiempo que al entrelazamiento *(maᶜāqid)* de los Atributos divinos y los de los seres creados.

3 Las colas de las vestiduras *(maṭārif)* de seda, bellas y coloridas, son un símil de la riqueza y variedad de las ciencias de las que se está tratando.

4 "Avaras" en otorgar el Conocimiento, según el dicho *"no dar la sabiduría sino a quien sea merecedora de ella"*. Se refiere a las ciencias contemplativas y no racionales o especulativas *(ᶜulūm mušāhada lā ᶜulūm naẓar)*.

5 Estas ciencias son descritas como atractivas jóvenes, punto álgido de la belleza *(ŷamāl)*, al tiempo que hace hincapié en la boca *(fahwaniyya)* y labios, para resaltar la transmisión oral y experiencial, no libresca de las mismas.

6 Los pies y manos desnudos hacen referencia al conocimiento procurado por el sentido del tacto *(ḥāssa al-lams)* en el mundo de las similitudes *(ḥaḍra al-mithāl)*, y de la imaginación *(tajayyul)* en el momento en el que acaece la teofanía *(taŷallī maᶜnawī)*.

7 La comprensión de los principios sutiles *(laṭāʾif)* por parte de quien escucha *(nafs samāᶜī)* el conocimiento secreto *(sirr)*, es lo que hace al ser humano ser específicamente humano.

8 El cubrirse las caras por vergüenza o pudor *(ḥayāʾ)* por manifestarse ante quien no está ocupado únicamente en Dios. Ver el Corán (9,103-106).

9 Las perlas *(luʾluʾ)* son las ciencias divinas *(ᶜulūm kibriyāʾiyya)* mientras que el néctar de su saliva hace disipar la ignorancia.

10 El corazón curtido en las guerras *(ḥurūb)* es el que sabe distinguir entre lo real y lo pasajero.

11 Las lunas nuevas (son una metáfora recurrente de la "manifestación divina en el horizonte" *(taŷallī ufuqī)*. El que no menguen ni sufran eclipse, se refiere a que no están sujetas a las pasiones terrenales y por tanto no se velan en los lugares supremos de la contemplación *(manāẓir ᶜulā)* o punto de la teofanía, del que se viene tratando desde el primer verso del Tarŷumān.

Los pechos *(ŷuyūb)* son los Atributos divinos.

12 Las lágrimas *(dumūᶜa)* brotan por el estado de turbación que siente el buscador, al ver las bellezas o manifestaciones divinas de las que viene hablando.

13 La esbelta joven *(jamṣāna)* es el sutil conocimiento esencial propio del mundo intermedio *(laṭīfa barzajiyya).*

14 Este conocimiento al que accede el buscador le une a "El Padre", del que habla en el primer verso, y que es la Razón universal, con la que se siente en armonía *(niẓām),* nombre de la joven persa *(aŷmā')* a la que el Tarŷumān está consagrado, como señala en el prólogo de la obra. Hace disfrutar al gnóstico de la grata experiencia *(dhawq)* de la contemplación *(mušāhada).*

15 Esta realidad esencial *(ḥaqīiqa)* deja en ti (el aspirante) unas marcas *(atharāt)* propias de las austeridades *(ṣawārim)* y del esfuerzo espiritual *(mušāhada).* El destello de la boca es la contemplación *(mašhad)* de la belleza total *(ŷamāl)* en un estado de intimidad *(uns)* con dicha revelación esencial bajo forma del gozo de la hermosura.

16 Sus dos compañeros son su inteligencia o comprensión *(ʿaql)* y su fe *(īmān).* A ambos les pide que se paren al llegar al vedado *(Ḥāŷir),* porque más allá de ese límite concluyen tanto las ciencias de los doctores *(ʿalimīn)* como las de los gnósticos *(ʿārifīn).*

17 Los camellos *(ʿīs)* son las aspiraciones *(himām)* que arrastran a las capacidades humanas hasta su meta *(wuṣūl).* Los abismos *(gamarāt)* y los lugares peligrosos o de destrucción *(mahālik)* son peligros que atentan en ese largo camino.

18 Estas aspiraciones van con los pies desnudos, en señal de pureza *(ṭahāra)* y recuerdo del episodio coránico (20,12) de Moisés: *"Yo soy tu Señor. ¡Quítate las sandalias! Estás en el valle sagrado de Tuwa".* (Este valle se encuentra junto al Monte Sinaí).

19 Estas rápidas monturas, que son las aspiraciones iniciales, representan la pluralidad, que desaparece en el curso de esta marcha hacia la Unidad *(waḥdaniyya)*

El arenal de Ḥāŷir es un estado que permite discernir entre los fenómenos y la Esencia que éstos velan. Las ciencias originales *(ʿulūm aṣliyya)* engendran otras secundarias.

20 Esa luna que infunde temor *(hayba)* es la manifestación divina en el corazón del gnóstico, cuando éste se encuentra en estado contemplativo *(ḥāla šuhūdiyya).*

21/22 Según la acotación de Ibn ʿArabī, la luna posee aquí un atributo omniabarcante *(ṣifa iḥāṭiyya).*

23 Estas huellas son las pruebas o guías *(adilla)* que conducen hacia Dios, mientras que la túnica representa la unicidad: *"nada es como Él"* (40.11-12), referido a la época de idolatría a otros dioses. Por mucho que sepa el gnóstico, Dios le mantiene siempre en un estado de relativa ignorancia, necesaria para su progreso activo.

XXX
LA BELLEZA LEVANTÓ UNA TIENDA

1 Entre los tamariscos de al-Naqā, junto a una bandada de perdices,
levantó su tienda la Belleza.

2 (Allí), desiertos adentro, en Idām,
camellos y gacelas juntos pacen.

3 ¡Oh, compañeros! ¡Deteneos (en ese punto) y haced hablar a los
despojos del campamento, que tras su marcha quedó asolado!

4 ¡Llorad por el corazón de un joven abandonado el día de su partida!
¡Llorad y gemid!

5 Quizá (ellos) nos digan hacia dónde fueron,
si hacia Qubā o a los arenales del vedado.

6 Ensillaron a los camellos sin yo percibirlo,
quien sabe si por descuido o porque la vista me fallara.

7 (Mas...) ni por una cosa fue ni por otra,
sino porque me dominó la turbación.

8 ¡Oh, deseos que tras su rastro os dispersasteis,
(como el reino) de Saba, hasta desaparecer!

9 Clamé a todos los aires:
¡Oh, (viento) del Norte, tú, del Sur, tú, del Este!

10 ¿Tenéis idea de lo que siento?
¡Tras su partida no encuentro sino amargura!

11 El viento del Este trae nuevas de (ellas),
que a las flores de las montañas los matorrales de ajenjo (oyeron).

12 (Y dijeron): ¡A quien el mal de la pasión hizo enfermar, que busque
consuelo en las historias de amor!

13 Y espetó éste al del Norte:
¡Di algo como yo, o mejóralo (si puedes)!

14 Y el del Sur (a su vez repuso):
¡Cuenta algo como lo que le dije, o más dulce aún!

15 A lo que el Septentrión respondió,
tengo una buena nueva, que los vientos del Norte y del Sudeste comparten:

16 "Con la pasión cualquier mal en bien se convierte,
y dulce se hace mi tormento si a ellas contenta".

17 ¿Por qué, con qué motivo, para qué te quejas de la pesadumbre, y
lamentas por la enfermedad?

18 ¡Pues no ves que cuando algo ellas te prometen,
su rayo anuncia en falso la lluvia!

19 La nube escribió en el puño del oscuro cielo un bordado: ¡era de
oro con el brillo del relámpago!

20 Y encendiendo llamas, corrieron lágrimas por sus mejillas.

21 De ellas creció una rosa,
y un narciso vertió maravillosas aguas.

22 (Mas) si cogerla quieres de sus sienes,
deja caer rizos como escorpiones.

23 Con su sólo sonreír, el sol resplandece.
¡Oh, Señor, cuán rutilantes son sus dientes!

24 Negra y espesa su cabellera, la noche se cierne cuando la suelta.

25 (Hasta) las abejas compiten al escupir
¡Oh, Señor, qué dulce es su (perfumada) boca!

26 Como una rama se nos muestra al inclinarse
y mirar: ¡De sus ojos salen dardos!

27 ¡Por cuánto tiempo hablarás galantemente a las bellas en las dunas
de Ḥāŷir! ¡Oh, hijo de (noble) linaje árabe!

28 ¿Acaso no soy árabe? ¡Por eso enamoro a las mujeres bellas y blanco
(rostro)!

29 Con tal de que esté allí ella, nada me importa, si mi pasión se
esconde o delata.

30 Cuando dije: "no sea que... ",
dijeron ¿el qué? y cuando añadí: "es que...", ellos repusieron: "¡se te negó!".

31 Mientras subían ellos (Al-Naŷd) o bajaban (a Tihāma),
yo atravesé desiertos en su búsqueda.

32 Mi corazón es el samaritano del tiempo, con sólo ver huellas,
parte en busca de la que de oro se hizo.

33 Y cuando el ocaso o el amanecer llega,
marcha como Alejandro Magno, buscando (para alcanzarles) el camino.

34 ¡Cuántas veces clamé ansioso por la unión!
¡Y cuántas aterrado por la partida!

35 ¡Oh, hijos de Zawrāʾ, he ahí una luna que junto a vosotros luce y
conmigo se oculta!

36 ¡Ay de mí! ¡Dios mío! ¡Ay de mí!
¡Cuántas veces grité tras ella! ¡Ay de mí!

37 ¡Pobre de mí! ¡Pobre del joven que se deshace siempre que la
paloma arrulla!

Este poema trata sobre la visión directa o interpuesta de la divinidad. Discurre igualmente acerca de la presencia o ausencia de Dios en el órgano sutil del conocimiento en el hombre, que es su corazón. Dicho conocimiento se da por Su cercanía, así como por la gracia de Sus Nombres.

1 La perdiz *(qaṭā)* simboliza la veracidad, según el proverbio árabe *"más sincero que la perdiz" (aṣdaq min al-qaṭā).* La verdad del conocimiento es representada por los frutos del tamarisco, junto a los que se da *"la visión de la duna blanca" (ruʾya al-kathīb al-abyaḍ).* La tienda que levanta la belleza es la presencia contemplativa *(ḥadra al-mušāhada).*

2 El desierto expresa la etapa del desapego *(maqām al-taŷrīd)* y del aislamiento o singularización *(al-tafrīd),* lo que produce humildad *(tawāḍuʿ)* y conduce a la transcendencia *(tanzīh).*

3 Los dos amigos son la inteligencia *(ʿaql)* y la fe *(īmān).* El campamento quedó asolado *(jarāb)* después de que los seres amados partieran.

4 Las notas de Ibn ʿArabī vinculan este verso a la tradición cortés árabe *(nasab),* y a la cierta tristeza o melancolía –como en buena medida sucede con la poesía trovadoresca europea- que le va emparejada, junto a la pasión amorosa *(hawā).*

5 Los arenales *(ŷarʿāʾ)* del vedado *(ḥimā)* aluden a la superación de las dificultades *(taŷarruʿal-guṣaṣ)* y al paso más allá de la separación *(al-firāq).* Qubā es un lugar tranquilo *(rāḥa)* al que Muḥammad se retiraba lo sábados, aquí tiene pues el sentido de bienestar espiritual.

6 Los camellos, como se señaló en los poemas precedentes, son las aspiraciones *(himām)* de los corazones en la vía espiritual.

7 Señala el poeta respecto del verso anterior que no fue por descuido *(sahw)* o porque la vista le fallara, sino porque *"la preocupación del amor que tengo por Él me Le vela".* Como se señaló en varios lugares de los capítulos introductorios, habla del amor a la divinidad, por tanto de Él en la tradición monoteísta abrahamica, mientras que en los versos es a Ella (la Belleza de la manifestación de Dios) a quien se refiere.

8 El Corán (34,15-21) trata de la dispersión *(tafarruq)* de los habitantes del reino de Saba. En ese sentido, dice el poeta que las aspiraciones o deseos se dispersan o diferencian en estaciones *(maqāmāt)* y presencias *(ḥaḍarāt).*

9 Estos vientos escenifican el mundo pneumático *(ālam al-anfās).* El viento fresco y perfumado calma *(tanaffisu)* y refresca al amante, enfebrecido en su búsqueda.

10 Pregunta a los vientos en medio de su pena *(naṣab)* y amarguras por la partida de su amada, y expresa su sentimiento de profundo abandono *(firāq).*

11 El viento del Este *(rīḥ al-ṣabā)* o del sol naciente es el que trae la teofanía o mostración.

12 Que se consuele con historias *(aḥādīth al-ṣabā)* de amor, es decir con gestas espirituales de gnósticos de todas las épocas, tratadas metafóricamente como relaciones "de amor" con la divinidad.

13/15 El viento del este dice: ¡Dios creó a Adán a su propia imagen! Y en este verso y el siguiente, les reta al del norte y al del sur a que digan algo de tal enver-

gadura e importancia para el gnóstico en su camino. El viento del oeste *(dubūr)* no es nombrado, pues según el comentario de Ibn ᶜArabī, el amante no puede dar la espalda al sol, símbolo del rostro de su A/amada.

El viento del Sur le confiere el conocimiento de los compañeros "de la derecha" (56,90-91) *(aṣḥāb al-yamīn)*, representa el poder divino *(quwwa ilāhiyya)*. Como en el Cristianismo, la derecha es considerada la posición del justo, del creyente, tal vez porque es esta mano la que más se usa y mantiene limpia en Oriente para manipular la comida y saludar.

El viento del Norte, por su parte, otorga al caminante el conocimiento de los "cercanos" a Dios *(al-muqarribīn)* . Es la estación entre la profecía *(nubuwwa)* y la santidad-"veracidad" *(ṣiddiqiyya)* , lugar supremo *(maqām ᶜazīz)*, alcanzado por muy pocos *(al-afrād)*. Señala que Abū Ḥāmid Al-Gazzalī, filósofo y escritor del tratado sobre la *"Revivificación de las Ciencias de la Religión" (iḥyā ᶜulūm al-dīn)*, hermano del también conocido sufí Aḥmad Al-Gazzalī, negaba la existencia de este elevado grado, entre Abū Bakir *al-ṣiddī*, y el propio Muḥammad, por el hecho, según Ibn ᶜArabī, de que no lo conocía.

16 Cuando el amante perece por su propio deseo, todos los males o tormentos *(ᶜadhāb)* se convierten para él en bien, en dulces *(ᶜadhb)* –nótese la paradójica similitud fonética entre los contrarios– porque tal es el deseo del Amado.

17 Juego de repetición de sonidos con la consonante mīn y la vocal ā, ¿por qué? *(ilā mā)*, con qué motivo *(ᶜalā mā)*, para qué *(li mā)*.

18 La promesa de la amada, por cuya partida se lamenta, se refiere a que la contemplación esencial *(mašhad dhātī)* no va seguida de una manifestación fenoménica, como la lluvia, que consecuentemente acompaña al rayo, sino que el mundo visionario *(rā'ī)* tiene otra realidad.

19 Ver el Corán (2, 206-10), acerca de los creyentes. Las nubes *(gaym)* son el lugar de la desaparición u ocultación *(magīb)*. La manifestación de la esencia está más allá del velo de las apariencias.

20 Las lágrimas son las ciencias contemplativas *(maᶜārif šuhādiyya)*, que caen como llovidas de las nubes en el suelo de los divinos corazones *(qulūb ilāhiyya)*, otorgándoles los atributos de lo sublime: temor *(hayba)* y magnificencia *(ᶜẓama)*.

21 Por narciso *(narǧis)* se da a entender una visión *(ru'ya)* que confiere un conocimiento inefable.

22 Al querer hacer palpable esa visión, un atributo esencial *(ṣifa wašhiyya)* lo impide, *"deja caer rizos como escorpiones"*.

23 El sol resplandece: las ciencias principales o "eje" *(ᶜulūm quṭbiyya)*, alrededor de las que giran las ciencias universales *(ᶜulūm al-ᶜālam)*, se manifiestan y mantienen al cosmos vivo.

24 Las ciencias relativas al misterio esencial *(ʿulūm al-gaybiyya)* se revelan a los gnósticos a través de este amor.

25 Los corazones de los gnósticos aspirantes *(murīdīn)* reciben la revelación, como las abejas *(naḥl)* reciben de Dios la capacidad de hacer miel. Ver al respecto el versículo del Corán (16,68). Tal vez ésta de las abejas sea una figura algo burda y extraña para el gusto occidental, pero no en el desierto, donde la miel es un bien raro y preciadísimo.

26 Cuando se inclina nos muestra sus ramas con frutos, y cuando mira la hace afilada como con armas *(ẓubā)*.

27 Pregunta al buscador cuánto tiempo podrá resistir en la blanca duna *(kathīb abyaḍ)*, imagen que en el sufismo significa una elevada estación espiritual, prohibida *(mamnūʿ)*, a quien no lleva una conducta absolutamente ejemplar *(iḥsān)*.

28 Hace un juego de palabras entre árabe *(ʿarabī)* y jóvenes de noble raza *(ʿurub)*.

29 Se refiere a que no le condicionan las estaciones ni los grados de evolución espiritual, sino el amor por ella y el éxtasis *(waŷhī)* que éste le procura.

30 Este verso, de apariencia oscura, se resume en que Dios no puede ser conocido por fenómenos o causas *(asbāb)* externas, materiales o intermedias *(wasāʾiṭ)*, sino que sólo se llega a él por Él mismo, no por sus criaturas: "se negó" a llegar a Él, si es a través de lo contingente.

31 Las divinas Realidades se revelan a través de seres sutiles como el ángel Gabriel, que tomaba en ocasiones de la revelación la forma de Daḥya al-Kalbī, compañero del Profeta, al parecer famoso por su belleza. Se juega con las dos raíces verbales que dan significado a los topónimos de Tihāma y del Naŷd, y que significan el descendimiento y la ascensión, en cuyo límite se sitúa el mundo intermediario *(barzaj)*.

32 Por samaritano hace mención a Moisés en el pasaje coránico sobre el becerro de oro (C 20,96): *"He notado algo que ellos no han notado. He tomado un puñado de polvo pisado por el enviado y lo he arrojado. Así me lo ha sugerido la imaginación"*. Se refiere a los místicos que prescinden de los honores divinos *(jilaʿ ilāhiyya)* y se atienen únicamente a las Realidades principales *(uṣūl)*, en pos de un conocimiento más puro, lo que recuerda a la *"renuncia a los carismas"* de San Juan de la Cruz.

33 Los espíritus del verso anterior se encuentran en la estación de la atribución *(maqām al-ḥaml)* de las luces y los secretos, reunidos entre el Occidente y el Oriente, entre el amanecer y el ocaso. De ahí que se refiera el pasaje del Corán (8, 83-98) donde aparece "el Bicorne" *(Dhū Al-Qarnayn)* Alejandro Magno, como símbolo de quien posee los dos atributos, el mundo material y el espiritual.

34 Clamé ansioso por la unión, hasta tener el dominio *(tamakkun)* de los estados espirituales y perder el miedo de su abandono.

35 Al-Zawrāʾ es un nombre de Bagdad, que es vista como la residencia del *quṭb* o polo del mundo visible; se refiere a quienes están junto o bajo la égida *(taḥta dāʾiratihi)* de éste. La luna es la teofanía esencial que tiene lugar en esta estación y que luce por la existencia del *imām*, que es el polo *(quṭb)*.

36 Tras ella *(ḫalfahu)*, quiere decir que no ha logrado la integración total con la manifestación de la divinidad que es aquí la luna *(yašīr ilā ʿdam al-iḥāṭa)*, según el pasaje coránico (20,114) *"¡Oh Señor, acrecienta mi ciencia!"*.

37 La paloma, como son el general los pájaros en la imaginería universal, representa a los seres del mundo intermedio por ser ingrávidos y habitar el cielo. Cuando ésta arrulla, es decir, cuando el buscador tiene acceso a una teofanía, a través de un sonido sutil, se lamenta, como joven *(fatā)* perdido en el largo camino, pues antes o más tarde ésta desaparece.

XXXI

TODOS HABLAN DE ELLA

1 Centelleó el relámpago en Dhāt Al-Aḍā,
y por los aires se extendió la luz.

2 Derramó la nube abundantes lluvias,
y con Su secreto resonó el trueno.

3 Gritaron: ¡Arrodillad a los camellos!
Mas no escucharon, y en mi pasión increpé al guía:

4 "¿Por qué no descendéis aquí y acampáis?
¡Pues tiernamente amo a una que entre vosotros mora!".

5 Es (mujer) esbelta, grácil y tierna,
por quien el corazón del triste amante suspira.

6 Sólo con nombrarla, cualquier reunión se impregna (de su perfume),
y por ella claman todas las lenguas.

7 Siendo su trono la elevada montaña, si su asiento estuviera en lo hondo (de un valle).

8 Este sería por ella elevado,
y jamás a divisarla alcanzaría el envidioso.

9 Pues por ella el páramo en fértil se torna,
y los espejismos en agua (real) se convierten.

10 Florecen por ella los jardines,
y (todas) las bebidas (en su contacto se hacen) cristalinas.

11 Mi noche se torna con su rostro luminosa,
y con sus cabellos oscuro es mi día.

12 Germinó en mi corazón la simiente
al herirle sus flechas.

13 (Lanzadas) por unos ojos que jamás yerran su tiro. ¡Tan avezados
están en traspasar entrañas!

14 Ninguna lechuza, ni paloma torcaz, ni (cuervo) graznador, en los
desiertos de la altiplanicie.

15 Es más desgraciado que un camello al que se ensilla
para llevar a la que toda belleza trasciende.

16 Y abandona (al amante) en Dhāt Al-Aḍā,
malherido, (por ser) fiel a su pasión.

Estos versos tratan del Conocimiento esencial, así como sobre la importancia del corazón y su necesaria humildad, siendo el ámbito privilegiado de la revelación. Al igual que en tantos otros poemas del Tarŷumān, se pone de relieve pues el corazón como órgano místico de la vuelta hacia Dios: desde el punto material más bajo, frágil y sanguineo, la víscera latiente, al más alto e incontaminado.

1 Dhāt Al-Aḍā es un lugar en el valle o depresión de Tihāma, y aquí tiene el sentido de estación de la humildad *(maqām tawāḍu')*; Dios eleva a quien es humilde hacia Él. La luz de la elevación *(ruf'a)* aparece a través de esta actitud de modestia y adoración *(maqām al-'ubūdiyya)*.

2 Las abundantes lluvias son las ciencias del Conocimiento, que resuenan como un trueno.

3/4 *"Arrodillad a los camellos"*, es decir: descender a ese lugar humilde, cerca de Él, pues la sabiduría *(ḥikma)* se halla alejada de quien se comporta de una manera soberbia *(ẓulm)*.

5 La sabiduría o ciencia de que está hablando tiene una manifestación en el mundo de las formas *('ālam al-tamaththul)* que la hace bella, y suspiran por ella los corazones *(af'ida)* en los que surge el fuego del desgarro *(nār al-iṣṭilām)* por el deseo y la separación.

6 Este verso recuerda al quinto del *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz:

Mil gracias derramando
Pasó por estos sotos con presura,
y, yéndoles mirando,
con su sola figura
vestidos los dejó de hermosura.

El principio *(ṣifa)* o Atributo divino condiciona la expresión *(ᶜibāra)* en el mundo de la apariencia.

7/8 La elevada montaña es el corazón del gnóstico, donde reside esta ciencia que representa la Esencia divina *(dhāt ilāhiyya)*. Por ello la exaltación que otorga su sublimidad *(rifᶜa)* eleva la posición *(makān)* del gnóstico, se encuentre éste en la situación que se encuentre; según el Corán (19,57): *"Le elevamos a un lugar eminente"*.

9 El páramo o desierto es el corazón de quien se sabe olvidado de Dios. El agua recuerda la "copa" *(jayr al-ḍarba)* del Profeta, en la que según un *ḥadīth*, bebió la Ciencia de los Primeros y los Últimos *(ᶜilm al-awwalīn wa al-ājirīn)*.

10 Los jardines (sg. *riyāḍ*) son una materialización del mundo del espíritu y de la contemplación *(ᶜālam al-anfās wa al-šuhūd)*. Las bebidas (sg. *šarāb*) que se hacen cristalinas *(rāʾiq)* significan en su sutileza el comienzo de la teofanía (mabādī al-taŷallī).

11 Su presencia *(wuŷūd)* ilumina la oscurecida presencia del buscador y el velo de sus cabellos le descubre los secretos. En sus notas, Ibn ᶜArabī se refiere al poder de aparecer bajo diferentes formas, que se dice poseían ciertos santones musulmanes, tales como Qaḍīb Al-Bān. ver *Ibn ᶜArabī ou la Quête du Soufre Rouge*, (Ed. Gallimard, París, 1989) p.68.

12 En referencia al pasaje coránico (6, 96) que cita a Dios como: *"Quien hace que el alba apunte, quien hizo de la noche descanso y del sol y de la luna cómputo (del tiempo)"*. Ella es la Germinadora de las ciencias de la manifestación, del sutil grano de amor del corazón *(ḥabba al-qalb)*, cuando se abre por gracia de las teofanías y ciencias.

13 Los ojos son los elevados lugares de la contemplación *(manāẓir ᶜuluwiyya)* que proyectan o lanzan las ciencias sobre los corazones, creándose un fino rayo entre éstos y aquellos, ingrávido e ininterrumpido, como el certero tiro de un dardo en su diana.

14/16 Estos tres versos íntimamente ligados entre sí, hacen referencia al brillo *(lāḥa)* de la contemplación esencial de la que viene hablando, que no puede ser retenida indefinidamente por el corazón del gnóstico. El camello, la parte material de los anhelos espirituales, no pueden llevar o resistir sino temporalmente esta revelación o visión esencial.

XXXII
ME RECUERDA MI JUVENTUD

1 La niñez y juventud me recuerda
la conversación que mantuvimos en Al-Ḥadītha y Al-Karj.

2 Tras cincuenta peregrinaciones (años) pasadas en larga meditación,
me digo a mí mismo: ¡heme aquí como un polluelo!

3 Los poblados de Salᶜ y de Ḥāŷir se me aparecen,
y en mi memoria la niñez y juventud hacen surgir.

4 Entonces, cuando a los camellos guiaba a la hondonada y a las (tierras)
altas, y para encender el fuego el qifār con el marj frotaba.

Este poema trata del tiempo, de su ilusión y la eternidad. El gnóstico, que personalmente ha cumplido medio siglo de existencia, se enfrenta a esta difícil prueba y distinción, a fin de obtener el conocimiento auténtico de la divinidad.

1 Con este recuerdo *(dhikr)* se refiere al descendimiento divino *(tanzīl ilāhī)* y el camino espiritual *(sulūk)* recorrido.

2 Las cincuenta peregrinaciones *(ḥiŷŷa)* o años se refiere a la edad que tenía entonces (en el momento de la composición) Ibn ᶜArabī, dado que nació en 1165, debió de tener lugar hacia 1215. El que diga que está como un polluelo *(farj)* es una prueba de humildad, una declaración de que en el citado camino espiritual, de alguna manera, por más etapas recorridas que se hayan dejado atrás, siempre se está en el punto cero.

3 Me recuerda la protección *(aknāf)* de Salᶜy de Ḥāŷir, la consideración *(istišrāf)* de mi evolución *(madd)*. Me recuerdan la juventud *(šabība)* y *(šarj)*, el inicio del tiempo *(awām al-bidāya)*

4 Encender el fuego frotando las maderas qifar y marj se refiere a las cosas generadas por las veladas causas segundas *(asbāb)*, donde la realidad *(amr)* es doblemente velada, y él apunta al develamiento *(kašf)*.

XXXIII
CONVERSACIÓN CON LAS NOTAS DEL DOLOR

1 Con la paloma que arrulla sobre las ramas del boscaje, converso (articulando) las notas del dolor.

2 Sin lágrimas, gime por su compañero,
y mis párpados se humedecen de tristeza.

3 Inundados mis ojos por el llanto,
le pregunto lo que mis (sentimientos) gritan:

4 ¿Sabes algo de la que amo? ¿Reposará ya bajo las sombras de las ramas?

Este poema trata de la difícil dialéctica en el camino espiritual entre el cuerpo y el espíritu, y por extensión del conocimiento intuitivo y suprasensible de la divinidad.

1 La paloma es un símbolo, como los pájaros en general, del mundo intermedio *(barzaj);* ver al respecto los distintos nombres de estos en el glosario. La paloma se encuentra posada sobre una rama, aposentada sólidamente en el Conocimiento divino. Se expresa con las gamas musicales o matices del dolor *(bi afnān al-šuŷūn);* por saberse separada de sus congéneres y similares, se queja el alma del gnóstico.

2 Llora a causa del cuerpo o envoltura material, que es la que físicamente produce las lágrimas. Por este motivo su nostalgia *(waŷd)* es doble, por saberse lejana aún del Ser amado en cuerpo y alma. Se siente conversar con los espíritus separados del mundo de la naturaleza *(ʿālam al-ṭabiʿa).* Este es el típico ejemplo en que la primera parte del *bayt* o hemistiquio concluye con una palabra "lágrimas" *(damʿ),* la misma por la que empieza la segunda parte del verso; una traducción literal evidentemente arruinaría el resultado.

3/4 En estos dos versos hace referencia Ibn ʿArabī al versículo coránico (13.15): *"Ante Dios se prosternan mañana y tarde los que están en los cielos y en la tierra, de grado o por fuerza, así como sus sombras",* ver igualmente en referencia a las sombras *(ẓilāl)* de los seres creados el versículo (16.48). Como en todo este poema, se distingue entre lo sólido y sutil, entre la manifestación de los elementos naturales (našʾāt ṭabīʿiyya) y el espíritu.

XXXIV
¡QUÉ SON LOS LEONES PARA LAS DE OJOS NEGROS!

1 Junto a las montañas, en las dunas de Zarūd,
hay leones y jóvenes muchachas cazadoras.

2 Aunque echadas por tierra, crecieron en el fragor de la lucha. Mas,
¡qué son los leones para las de negros ojos!

3 Sin piedad atacan cuando contigo se encaran.
¡Cuán bellas, las miradas de las hijas de los reyes!

Esta oda trata de la contemplación de las ideas o las realidades superiores por parte de los gnósticos, aventurados en lo más avanzado del camino espiritual.

1/3 Las Divinas ideas o *"lugares supremos de la contemplación" (manāẓir al-ʿulā)* que ya están en el poema inicial, son metafóricamente, por su belleza intrínseca, las muchachas que se aparecen o manifiestan al viajero, aventurado por los más lejanos lugares *(makāna sulfā)*. Los leones *(usūd)*, animales símbolo de la fuerza y la nobleza, representan aquí a los corazones más valientes *(ŷarāʾāt)*. Las *"hijas de los reyes"* es una referencia al pasaje coránico (54,54-55): *"Los temerosos de Dios estarán en jardines y arroyos, en una sede buena, junto a un potísimo Monarca"*.

XXXV
TRES LUNAS LLENAS

1 Tres lunas llenas, desnudas de todo adorno,
hacia Al-Tan^{c}īm partieron veladas.

2 Como soles rutilantes, peregrinas al inicio del mes lunar,
descubriendo sus rostros invocaron a Dios.

3 Y se aproximaron lentamente,
como andan las perdices, con túnicas de rayas.

Este breve poema trata sobre los Nombres divinos como más alta manifestación de Dios, así como sus efectos sobre los corazones de los gnósticos.

1 Tres Nombres divinos (*al-Raḥmān, al-Raḥīm y al-Malik* =el Clemente, el Misericordioso y el Rey; las principales denominaciones en el Corán) fueron desde la Presencia hasta Al-Tan^{c}īm, manifestando en el camino sus trazas *(āthār)*, es decir, haciéndose visibles. Su bendición *(na^{c}īm)*, de la raíz Na^{c}Ma (bendición, felicidad) es tal mostración. Los rostros velados *(mu^{c}tayirāt)* hacen alusión a que el brillo cegador de los Nombres divinos harían perecer en el momento de la epifanía a quien los contemplase de frente.

2/3 Las perdices, símbolos de los gnósticos en su búsqueda, aparecen como guardianas *(sadana)* de los Nombres divinos.

XXXVI
¡OH, TIERRA DE NAŶD!

1 ¡Oh, tierras altas del Naŷd, benditas seáis!
¡Que las nubes de lluvia os den de beber aguas abundantes!

2 Quien por cincuenta años os saludaron, una y otra vez lo hace, para de nuevo comenzar.

3 Con un gran camello y un viejo dromedario,
atravesé en su búsqueda eriales y desiertos.

4 Hasta que brilló el rayo sobre el vedado,
y su aparición en la noche desbordó mi placer.

Estos versos, que como en el poema anterior se refieren a la sagrada tierra-alta del Naŷd para la religión musulmana, tratan del largo viaje del peregrino o buscador desde el mundo material, visto como perteneciente a las tinieblas, hacia el de la luz.

1 Las nubes de lluvia *(saḥāb)* representan el conocimiento, las ciencias, que la gracia infunde en el corazón del gnóstico como fértil "lluvia".

2 Los cincuenta años es una alusión personal a la edad que tenía Ibn ʿArabī cuando compuso el Tarŷumān, hacia 1215, como sucede en el verso XXXII, 2.

3 En este poema abiertamente autobiográfico se refiere a las austeridades *(riyāḍa nafsiyya)* y privaciones físicas *(muŷāhada badaniyya)* sufridas en el camino espiritual por él andado. Respecto del gran camello, Ibn ʿArabī aclara en su nota que se refiere a la ley islámica o *šarīʿa,* mientras que el viejo dromedario representa al intelecto racional *(ʿaql muŷarrab).*

4 El rayo sobre el vedado es una metáfora de la iluminación que constituye el velo de la inacesibilidad divina *(ʿizza al-aḥma),* de la misma raíz que *ḥima* o vedado. M. Gloton (v. p.342 n-1) traduce al-Gaḍa (supuesto topónimo con el nombre de un arbusto similar al tamarisco) en vez de vedado *ḥima,* que aparece en la versión árabe que trabajamos. En el manuscrito perteneciente a Nicholson, que es el mismo empleado por M. Gloton, figura igualmente Al-Gaḍa *(L'interprète des désirs,* p.35).

XXXVII
SALUDOS AMOROSOS

1 ¡Oh, compañeros, acercaos al vedado,
buscad las tierras altas del (Naŷd) y las señales del camino.

2 Descended donde el agua (está), junto a las tiendas de las dunas,
y buscad la sombra del *salam* y del *ḍāl.*

3 Y cuando lleguéis al valle de Minā, donde mi corazón acampa

4 Llevad mis más tiernos saludos a todas quienes allí viven. Decid sólo:
¡La paz sea con vosotras!

5 Escuchad cuanto os contesten,
e informadles de que hay un corazón agonizante.

6 Que sin ocultarlo sufre las penas del amor,
e inquieto pregunta.

Este poema, como casi todos los del Taryumān, es una petición por parte del amante-buscador, de ser atendido, tenido en cuenta en su dura búsqueda del campamento donde reside su amada. El amante solicita una respuesta y por ella la paz mediante la contemplación de los Nombres divinos y de los seres sutiles que habitan los distintos planos de existencia.

1 Los (dos) compañeros a los que se refiere, como en otros versos del Taryumān, son el entendimiento *(ʿaql)* y la fe *(īmān).* El vedado o pastos para la tribu representan la gloria inaccesible de Dios, materializada en las ciencias, que la gracia *(ʿulūm wahbiyy)* confiere. El Naŷd por su parte, tierra sagrada, es el lugar del Conocimiento, y las señales *(ʿalam)* del camino para el saber inductivo y progresivo *(dalīl).*

2 El lugar donde se encuentra el agua es una alusión a las aguas eternas o fuente del *salsabīl* paradisiaco, en presencia de la gracia divina *(ŷaḍra al-ʿaṭf al-ilāhī).* Estos dos aparentes árboles, uno se refiere a la raíz *ḌaLLa* (=perderse, extraviarse), por la estación de la perplejidad, mientras que el otro lo es a la seguridad *(salāma).*

3 El valle de Minā representa el lugar de la peregrinación a La Meca, donde simbólicamente se arrojan piedras a los falsos ídolos. Según las notas de Ibn

ʿArabī, es el lugar donde los Nombres divinos están juntos *(maqām al-ŷamāʾāt)* como paso previo a su manifestación.

4 Los saludos *(taḥiyyāt)* son para quienes allí viven.

5 Informadles de mi estado, de mi corazón roto *(danaf)*, para que intercedan *(šafāʾa)* por él y sea atendido.

6 Hace preguntas sobre el remedio *(dawāʾ)* para su dolencia, que le viene de impedírsele alcanzar el objeto de sus deseos, a pesar de su ardiente amor.

XXXVIII
MI LUGAR AMADO

1 Tras Medina, mis lugares más amados en esta tierra de Dios, son Bagdad, La Meca y Jerusalén.

2 ¡Como no iba a querer a la Ciudad de la paz, si tengo a un *imām*, guía de mi credo, de mi fe y mi razón!

3 Allí habita una hija de Persia,
de sutiles gestos y lánguidos ojos.

4 Al saludar resucita a quien con la mirada mató, y con su belleza y generosidad los mejores regalos concede.

Este poema resalta la importancia de las ciudades santas del patrimonio islámico. Igualmente, recoge de forma implícita la función del Polo *(quṭb)* o guía espiritual de una época como punto de unión de la Ciencia, el buen obrar y la sutileza.

1 Para la ciudad de Medina Ibn ᶜArabī utiliza el antiguo nombre de *Ṭayba*, para Jesusalén *al-Aqsa* y para Bagdad *Bagdān*. Respetamos el orden de las ciudades del texto original. En este despliegue de fe musulmana, en el que el autor dice que ésta, la amplia tierra de las ciudades santas del Islam, es su preferida.

De Medina, la antigua *Yathrib*, el autor señala que simboliza la estación de Abū Bakr, el primer "Califa Perfecto", quien habría dicho la paradójica frase de que *"la percepción es la incapacidad para lograr la percepción" (al-ᶜaŷz ᶜan dark al-idrāk idrāk)*, en referencia a que no veía en el mundo otra cosa sino a Dios.

La Meca o templo divino *(bayt alāhi)* es el lugar al que todos se dirigen y contiene la Verdad.

Jerusalén, por su parte, simboliza la estación de la santidad y la pureza, al tiempo que detenta la jararquía del Polo *(murtabat al-quṭb)*, al que cita en numerosas ocasiones en el Tarŷumān (XX,18), (30,35), (52,5) y (56,4) entre otras.

2 Por la ciudad de la paz *(madīna al-salām)* parece referirse al paraíso, tal y como está expresado en el Corán (10,25): *"Dios invita a la Morada de la Paz y dirige a quien Él quiere a una vía recta"*.

3 Por hija de Persia alude figuradamente a una sabiduría extraña o fuera de lo humano *(ḥikma ᶜaŷamiyya)*, en relación con los grandes profetas: Moisés, Abraham o Jesús. Su simpatía y sutileza de gestos atrae a quien quiere ir más allá del límite ordinario.

4 Su saludo vivifica y otorga la paz, como el gesto de la amada al amante, con su belleza *(ḥusn)* y buenas maneras *(iḥsān)*. Según un ḥadīth, el ángel Gabriel habría contestado al Profeta que el buen actuar, *"consiste en hacer como si Le vieras"* (a Dios) *(ka anna ka tarāhu)*. Los conocimientos sutiles y la graciosa teofanía *(taŷallī imtinānī)* son otorgados a quienes detentan los secretos de las ciencias.

XXXIX

EL RASTRO DEL PERFUME

1 ¡Qué no ofrecería mi alma por (volver con las vírgenes) blancas y
risueñas, que al besar la columna y la piedra conmigo jugaban!

2 Es el perfume quien te guía,
al perderte tras de ellas.

3 Nunca se cerró para mí la noche,
pues como bajo el brillo de la luna llena me hace marchar su
[recuerdo.

4 Viajando junto a sus cabalgaduras,
la noche se me hace (clara) como el sol al alba.

5 Con amor cortejo a una de ellas:
¡una belleza en el género humano sin par!

6 (Tanto, que) al descubrir su rostro te muestra la grandeza de un sol
naciente que en su brillo no cesa.

7 El sol (mismo) es la blancura de su rostro, y (la negrura) de la
noche su cabello. ¡Qué prodigio es que así se junten el día y la
[noche!

8 Aun siendo noche, estamos junto a ella a la luz del día,
y tras sus cabellos noche se hace el día.

Estos versos tratan acerca de la difícil y paradójica existencia de los gnósticos, por su vivencia en el espíritu, siendo aún cuerpo, así como sobre la unión de los contrarios *coincidentia opositorum,* en fin, sobre la corporeización de los seres sutiles y la sublimación de los materiales. Tratan igualmente sobre la dialéctica y el simbolismo de las sombras y las luces, siendo la más radiante y origen último de todas la divinidad.

1 Las vírgenes son las Ciencias divinas, que se muestran al gnóstico de forma substancial *(mutaŷassada)* en el mundo de las formas *(ʿālām al-tamaththul)*

bajo la epifanía. Al besar en signo de Pacto divino *(mubāyaᶜa ilāhiyya)* (ver el Corán 48,10), las bellas *(ḥisān)* son púdicas, atestiguando su necesaria relación con la fe.

2 El perfume que guía es un tópico de la poesía árabe clásica y un tema recurrente del Tarŷumān. Las Ciencias sublimes *(maᶜānī)* dejan su rastro en el corazón de los buscadores de la vía, que las siguen errantes *(bi-l-tīh)*.

3 Junto a e/Ella siempre hay luz, que espanta las tinieblas y la ignorancia, iluminando el camino *(sulūk)* por el que anda en la noche como si lo hiciera bajo la luna llena *(qamar)*.

4 El descanso y solaz *(rāḥa)* que produce el sol del alba permite al viajero caminar mucho mejor que con el agobiante sol del medio día.

5 Con *"Yo cortejo* (gāzaltu) *a una de ellas"*, indica que el amor es un atributo intrínseco *(ṣifa lāzima)* para el gnóstico, quien habla en este poema. La expresión "sin par" *(wāḥida)* hace referencia a la consecución de la Unidad *(tawḥīd)*.

6 Las glorias *(subuḥāt)* de su rostro "se te aparecen", dice Ibn ᶜArabī hablando a un supuesto contertulio, bajo la forma de un sol que no opaca nube alguna.

7 El pelo negro hace alusión a las Ciencias ocultas *(ijfā')* de las que ella es Portadora, que son Ciencias del símbolo *(ᶜulūm al-ramz)* y del discernimiento intuitivo *(ᶜulūm al-šuᶜūr)*. El sol y la noche reunidos es una imagen paradójica *(al-ŷamᶜ bayna al-ḍiddayn)* muy propia de Ibn ᶜArabī y de la literatura mística en general: "suave cauterio", "dolor placentero", "sol negro", etc. El principio último de integración de los contrarios, como expresión de la totalidad, es evidentemente Dios, de quien dice el Corán (57,3): *"Él es el principio y el Fin, el Visible y el Escondido. Y es omnisciente"*.

8 Continúa con la lógica de los versos anteriores, que desafía la razón: Su Esencia *(ᶜayn)* es testimonio *(šahāda)* de su Unicidad *(tawḥīd)* y falta de analogía con ningún ser creado. Estando por la contemplación cercanos a Su Presencia, por la intermediación de uno de sus Nombres divinos, se contravienen las leyes naturales, haciéndose la noche día y el día noche.

XL

EL LÍMITE DE LA BELLEZA

1 Como la luna llena, entre Buṣrā y Adhri[c]āt, una joven de catorce
años apareció ante mis ojos.

2 Más allá del tiempo, se elevaba en su majestad,
en gloria y grandeza sobrepasándoles.

3 Cuando a su climax llega cada luna llena,
desaparece hasta el siguiente mes.

4 Ella que no se mueve en los signos del zodiaco,
queda siempre una y la misma.

5 ¡Vasija eres, que guarda los perfumes y aromas más diversos!
¡Jardín eres, que la primavera y las flores hace brotar!

6 Alcanzó en ti su límite la belleza,
y por tu inmensidad no cabe otra como Tú.

Esta oda se sitúa en la estación de la Unidad. Aparece en ella la Amada como la perfección: no conoce el declinar pues es una teofanía o mostración de la gracia divina. No sólo la Amada, símbolo último de la belleza divina, sino el universo entero es el reflejo de la perfección de Dios. Se trata igualmente del simbolismo del número 14, la mitad del 28, cifra muy significativa en la cultura árabe, ya que equivale al número de las letras del alfabeto de esta lengua, además de coincidir con el de los días del ciclo lunar.

1 Son los dos lugares hasta los que llegó por el norte el Profeta, en Siria. Según una simbología numérica que esboza muy rápidamente, catorce, la edad de la joven inspiradora de todo el Tarŷumān: Niẓām, sería el número perfecto.

2 Esta trasciende la limitación o localización *(taḥyīz)* del tiempo y del espacio.

3/4 Ella no se parece a nadie, pues se encuentra en la "estación de la unidad" *(maqām al-tawḥīd)*. La perfección de la luna llena *(badr)* le viene de ser reflejo del sol, que en su luz encarna al Espíritu. Tal perfección no puede declinar *(naqṣ)* en fases.

5 Se dirige directamente a ella, pues es muy común en Ibn ᶜArabī cambiar de interlocutor, hacer una declaración, dirigirse a los supuestos compañeros, la amada, etc. El perfume *(ʿabīr)* son las ciencias y conocimientos, así como las flores y frutos. La fragancia *(našr)* que exhala es una alusión a la enseñanza *(taᶜlīm)* de tales ciencias.

6 Este verso es una referencia a una conocida frase del filósofo Abū Ḥamīd Al-Gazzalī: "*no existe posibilidad de un mundo mejor* (abdaᶜ) *que éste, pues si fuese así querría decir que Dios es avaricioso, un atributo contrario a su generosidad* (ŷūd) *y su capacidad de discernimiento supremo* (qudra)".

XLI

UNA BRASA ARDIENTE EN EL CORAZÓN

1 ¡Dios guarde al pájaro sobre el árbol de *bān*,
pues me reveló lo en verdad sucedido!:

2 El que las amadas ensillaron sus monturas al amanecer y partieron.

3 (Mas también) yo viajé, pues su ida
avivó en mi corazón un infernal fuego.

4 Traté de alcanzarlas entre las sombras de la noche,
gritando y siguiendo sus huellas.

5 Continué tras sus pasos, aun sin agua,
con el perfumado aroma de su amor.

6 Cuando levantaron la cortina (del palanquín) tornaron en luz las tinieblas,
haciendo marchar a los camellos bajo el resplandor de la luna llena.

7 Dejé allí manar mis lágrimas,
y (los guías) dijeron: ¡cuándo parará este río!

8 (Mas como) eran incapaces de cruzarlo,
me dije: ¡(en verdad) corren a raudales!

9 (Era) como si tronaran y resplandeciesen los rayos,
cual nubes de paso, que su lluvia dejan caer.

10 Los corazones palpitan frente al destello de sus dientes, y las
lágrimas corren por los viajeros que parten.

11 Tú que comparaste la suavidad de (sus) formas
con la de la rama fresca y lozana.

12 Si como yo inviertes el parangón,
consigues un juicio más real.

13 Pues es la suavidad de las ramas la que a sus formas se semeja, y
la rosa de los jardines quien de su sonrojo (el color copia).

Este poema trata sobre la creación, así como acerca de la lejanía de la divinidad, al tiempo que sobre su presencia e inmediatez: la teofanía.

1 El pájaro que invoca es un ser sutil *(laṭīfa)*, un habitante del mundo intermedio, mientras que la historia verdadera a que refiere es la del descendimiento y presencia de Dios en los objetos de su creación *(hayākil al-ṭabīʿa)*.

2 El alba *(saḥar)* significa la tranquilidad y serenidad *(rawāḥ)*, es el momento preferente del día (junto al ocaso, pero con una distinta connotación) para las mostraciones divinas *(taŷaliyyāt ilāhiyya)* o visiones de la capacidad creativa de Dios. Estos momentos de la jornada, hechos de sombras todavía, pero ya con luces emergentes, son los que mejor expresan el mundo intermedio *(ʿālam barzaj)*, en el cual se produce el cruce entre el mundo de los fenómenos y el ámbito de lo divino.

3 Referencia al pasaje coránico (104, 6-7): *"Es el fuego de Dios, encendido, que devora las entrañas"*. El fuego infernal *(yaḥīm)* en las entrañas *(afʿida)* lo experimenta el amante al dejar de ver a la amada.

4 Imagen muy cercana a la sanjuanista del Cántico Espiritual y al Cantar de los Cantares, de seguir el rastro de la amada. Por "siguiendo sus huellas" se refiere a ser investido con los caracteres divinos *(al-tajalluq bi-l-ajlāq al-ilāhiyya)*.

5 Se refiere a que el guía *(dalīl)* intenta oler el perfume *(ʿaṭir)* de la tierra y el aire para descubrir las trazas del camino *(ṭarīq)* perdido que le conduzcan hasta ella.

6 Los camellos *(rikāb)* y sus camelleros son una alegoría a los ángeles que se citan en el versículo coránico (2, 210): *"¿Qué esperan sino que Dios y los ángeles vengan a ellos en un nublado?"*

8 Fueron "incapaces de atravesarlo" porque esas lágrimas eran motivadas por la tristeza de la lejanía *(bayn)* y la separación *(mufāraqa)*. Esta experiencia *(dhawq)* no puede ser experimentada por los seres sutiles a causa de la separación *(ḥiŷāb)*, representada por las cortinas de las literas. Atraviesa esta estancia de la separación *(maqām farq)* con las lágrimas *(dumūʿ)*.

9/10 Los rayos *(ruʿūd)* y relámpagos *(burūq)* representan con su espectacularidad lumínica la ocasión corta y excepcional de las contemplaciones esenciales *(mašāhid dhātiyya)*. Las nubes son las formas bajo las que aparece la teofanía y por las que descienden como lluvia las ciencias y conocimientos.

11/13 Comparar la suavidad de la tierna rama y la de las formas de la A/amada significa aplicar la analogía *(tašbīh)*, es decir, la equiparación de la Verdad suprema con las criaturas y con los hombres, lo que según la nota aclaratoria de Ibn ʿArabī no

es posible. Se refiere, con el símil de la suavidad *(līn)* de la rama y establecer el principio u origen *(aṣl)* de la rosa, a que las criaturas son las que se parecen a los arquetipos emanados por el Creador y no al contrario. En otras palabras y aplicado a la poesía místico-amatoria que nos ocupa, la Amada es origen y refleja su belleza a la amada, la mujer, y no a la inversa, como según parece decir, existe el peligro de creer.

XLII

EL SOL Y LA GACELA

1 ¡Oh, vosotros, (hombres) de conocimiento!
Entre el sol y la gacela me hallo confundido.

2 No es grave descuido el no reparar en Suhā.
Mas ¡cuán grande es el error de quien al sol olvida!

3 Deja que ofrezca a su rebaño,
pues los regalos abren la boca para una alabanza superior.

4 Es doncella árabe,
más por origen hija de Persia.

5 La belleza dispuso en ella (un orden) de perlas:
¡dientes blancos y puros cual cristal!

6 ¡Me petrificó al bajar su velo!
¡Su belleza y esplendor me aterrorizaron!

7 Como ya revelara el Corán,
una muerte doble sufrí por esos dos (atributos).

8 Pregunté: ¿por qué me aterró al bajar el velo?
Y (ella contestó): ¡La cita (para el combate) con los enemigos es al
[despuntar el sol!

9 ¡Estoy en el vedado por el oscuro (cabello) protegido!
-dije entonces- ¡Déjalo caer cuando ellos lleguen!

10 No tiene rima este poema mío.
Mi objetivo es sólo (ella) la letra hāʾ.

11 Mi (solo) interés es (ella) la sílaba *hāʾ*
y no me preocupa sino (ella) el *hāʾ* y (ella) el *hāʾ*.

Esta oda, de no fácil lectura, trata del amor universal, tanto del más concreto y palpable, el que da movimiento a la vida, como del discurso irrepresentable del Eros divino. El papel del gnóstico, como el del amante, se halla confundido entre ambos polos: la cercanía y la lejanía, lo experimentable por los sentidos y cuanto pertenece al espíritu. La imitación de los Profetas por parte de éste, así como el juego supremo del descorrer el velo de los misterios de la Creación, son algunos de los numerosos asuntos aquí en curso.

1 Con este juego de palabras en árabe entre *(mahāt* =sol) y *(mahā* =gacela), Ibn ᶜArabī se refiere al pasaje coránico (65,12): *"Dios es quien ha creado siete cielos y otras tantas tierras. La orden desciende gradualmente entre ellos para que sepáis que Dios es omnipotente y que Dios todo lo abarca con Su Ciencia".* Este descender "gradualmente entre ellos", se da entre el cielo y la tierra.

2 Este verso es igualmente un juego de sonidos con la raíz *SaHA*. Suhā es una pequeña estrella de escaso brillo de la constelación de la Osa Menor. Quiere pues decir que el ser descuidado no es olvidarse de esa pequeña estrella, sino del sol mismo, de lo más claro e importante, referido al orbe de las cualidades espirituales.

3 Por rebaño *(sirb)* alude a la tierra *(al-ᶜālam al-turābī al-arḍī)* a lo palpable, respecto a lo que el buscador ha de renunciar en pos de quien ama, en un plano superior.

4 Por doncella árabe nombra a los conocimientos de Muḥammad *(maᶜārif Muḥammadiyya),* incluso si estos son extranjeros o extraños *(aᶜŷamiyya).* Hace referencia también Ibn ᶜArabī a que el idioma persa es más antiguo que el árabe (quiere decir como lengua escrita y de cultura).

5 La contemplación cara a cara *(fahwāniyya)* de la belleza provoca el amor y el deseo *(maᶜšūqa).* Los abalorios *(mahā)* completan la rima: la de esta poema es en Hā.

6 Ibn ᶜArabī señala que cuando una mujer se quita repentinamente el velo ante un desconocido es para encararse a él, por lo que éste debe de temer las consecuencias. Se habla de una belleza *(ŷamāl)* y un esplendor *(bahā)* más allá de lo común, o asimilable al mundo de las formas *(fī ḥadra al-tamaththul),* y en cierta forma "terrible" como todo lo sublime, por ello se siente aterrorizado al hacer el descubrimiento de tamaña faz.

7 Se refiere al pasaje coránico (40,11): *"Dirán: '¡Señor! Nos has hecho morir dos veces y vivir otras dos'",* en alusión a que el pecador muere con su fallecimiento natural y al ser condenado, y el justo vive también dos: al nacer y al despertar a la vida eterna. Las cualidades a las que se refiere son las mencionadas en el anterior verso: belleza y esplendor.

8 El despuntar del sol *(išraq al-mahā)* es la manifestación de la Esencia y la cita con los enemigos *(mawᶜid al-aqwām)* o combate en el momento de la reve-

lación, equivale a la lucha consigo mismo, para llegar a identificarse con lo que ve en ese momento de importancia radical.

9 Este verso es una alusión al versículo coránico (72, 26-27): *"El conocedor de lo oculto. No descubre a nadie lo que tiene oculto, salvo a aquel a quien acepta como enviado. Entonces hace que le observen por delante y por detrás".* El vedado *(himā)* es una alusión al misterio *(gayb)*, que es el que se revela en la circunstancia que habla, respecto de la que añade un verso propio, inspirado en la azora 97 o *"Noche del Destino":*

Los ángeles descendieron en la noche a mi corazón,
y lo rodearon, trazando un círculo como el de la Estrella Polar.

10/11 Mi conexión con el mundo de los fenómenos *(kawn)* es por Ella, a condición de que Ella se manifieste en él. La rima *(qāfiya)* consiste en la última sílaba más la letra precedente; en este caso sólo hay la partícula "ha" indicativa del pronombre Ella, pero no llega a ser una rima cabal. Todo es un juego para expresar el que ella pertenece a otra esfera, sutil y protegida por el "vedado" que precede al misterio.

XLIII
EL DOLOR ES IMPACIENTE

1 Jamás olvidaré cuando estuve en Wanā,
ni lo que dije a cuantos jinetes llegaban o partían:

2 ¡Quedaos conmigo un momento para consolarme, que sólo
(hablando de) quienes amo hallo alivio!

3 Cuando (ellas) parten, viajan con el más feliz de los augurios,
y si hacen un alto, en el más fértil de los lugares acampan.

4 Me las encontré en el sendero (montañoso) del valle de Qanā,
y entre Al-Naqā y Muāsallal por última vez las vi.

5 El hallar pastos para los camellos es su solo desvelo.
¡Jamás (les preocupó) el corazón del amante extraviado!

6 ¡Oh, camellero, ten compasión del joven
a quien en su despedida la tuera ves romper!

6 Y (ves) poner las manos sobre el pecho para calmar al corazón,
con el vaivén de la litera agitado.

7 ¡Espera! dicen ellos! Mas el dolor no es paciente.
¡Qué puedo hacer yo, si me es tan ajena la paciencia!

8 Pues aunque la poseyera y bajo su dictado estuviese,
mi alma no la resistiría. ¡Mucho más (pues) si no la tengo!

Este poema trata de la vida del gnóstico y del difícil vínculo existencial entre el cuerpo y el alma, a lo largo de las pruebas del camino montañoso que configura la Vía. La dialéctica entre la intuición de la Majestad divina y la propia situación del buscador, configura el núcleo central de estos versos.

1 Wanā es la estación del reconocimiento *(maqām al-taqṣī r)* de la incapacidad *(al-iʿtirāf bi-l-quṣūr)* para reverenciar en su justa medida a la Presencia divina. Los jinetes son los seres buenos y escogidos, cercanos a Dios *(al-abrār wa-l-muqarribīn).*

2 Se dirige a los compañeros o gentes de la Solicitud *(ahl al-ᶜināya)*, pues el caminante intenta sólo descansar.

3 La teofanía o presentación de la Belleza siempre sucede en un lugar fértil y feraz, por el hecho de acaecer, por apartado y seco que éste sea.

4 El sendero de montaña es una mención al pasaje coránico (78,6-7): *"¿No hemos hecho de la tierra lecho y de los montes estacas?"*. Según señala en su nota a estas aleyas, J. Cortés: *"La imagen de la cosmología semítica: el cielo como tienda. Sal 104-2 Is 40,22. Los montes son las estacas de esa tienda"*. El Corán, p. 719.

Las encontré cuando aparecieron en ese sitio *(mutabarrizīn)*. Qanā es un valle y Mušallal un lugar con agua cerca de Medina, lo que da idea de fertilidad y generosidad; en su nota Ibn ᶜArabī identifica estos lugares con la Unicidad divina.

5 El pasto de los camellos son los objetos hacia los que tienden nuestras aspiraciones.

6 Se dirige al camellero para que conduzca sus aspiraciones hacia Dios: es un joven *(fatā)* de noble carácter *(futuwwa)*.

El *ḥanẓal* o coloquítida, también conocido por tuera, es una semilla de muy fuerte olor que al abrirla, como la cebolla y otros bulbos, hace llorar. Federico Corriente cita en su nota a la traducción de los versos de Imru Al-Qays *(Las Muᶜallaqāt: Antología y Panorama de Arabia Preislámica*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1974, p. 71) que a continuación recogemos, dos dichos, uno en árabe: *amarr min al-ḥanẓal*, equivalente al andaluz "más amargo que la tuera":

> *En la alborada del adiós, el día de su marcha,*
> *Yo por las acacias del aduar diríase machacaba tuera.*

7 Las manos en forma de cruz *(ṣalīb)* sobre el pecho indican, según la nota de Ibn ᶜArabī, la sucesión de estados *(aḥwāl)* del alma. Según ésta, el corazón quiere salirse del pecho y volar, como si fuera un halcón que marcha sobre el cetro de una montura, esos que se disponen en la cetrería para los pájaros de presa sobre puños o sillas de montar.

8/9 Repetición tres veces en el texto árabe de la raíz *ṣbr:* como imperativo, participio activo y sustantivo, respectivamente. El deseo de la Presencia divina es esencial al camino del gnóstico, mientras que la paciencia *(ṣabr)*, aun siendo muy importante en el sufismo y la mística en general, es secundaria con respecto a este deseo motor.

XLIV
UN CIELO LUMINOSO BAJO SUS PIES

1 De la oscuridad de su cabello surgió la luna llena,
Y la rosa bebió del narciso negro.

2 (¡Hela aquí!) una doncella que a las mayores bellezas inquieta.
¡Más rutilante que la luna es su luz!

3 Más sublime que el sol es su esplendor,
y su figura no tiene par.

4 Bajo sus pies un cielo luminoso se extiende,
y su corona más allá de las esferas de halla.

5 Si sólo al concebirla hiere a la mente (con su fulgor),
¿qué no hará a la vista?

6 Es un juego que (apenas) con mencionarlo desaparece,
Sutil en demasía para que los ojos lo perciban.

7 En vano intentan describirla sus atributos,
Pues va más allá de ellos.

8 Pretendiendo calificarla,
No hacen sino retroceder sobre sus pasos.

9 Si (acaba por) dar descanso a la montura,
No permite que lo haga el pensamiento.

10 Transfigura a todo aquel que en su amor arde,
Llevándole más allá de sus límites humanos.

11 Le transporta, para evitar que en su pureza
se mezcle con el barro de los pantanos.

Estos versos tratan sobre la teofanía y las formas de manifestación divinas, así como sobre las facultades humanas para percibir dichas mostraciones. La luz es el elemento sutil, que aun siendo de este mundo, anuncia las presencias del otro.

1 La luna llena *(badr)* es la teofanía *(taŷallī)*, la manifestación del secreto conocimiento, mientras que la oscuridad de la noche *(duŷā)* es la no manifestación, la lejanía. El narciso negro representa al ojo que gime sobre la rosada mejilla.

2 La joven que excede a todos en belleza es como el Nombre de Allāh, que reúne y supera el resto de los 99 Nombres. Supera igualmente en el atributo totalizador *(ṣifa ŷamaᶜ)* de su luz a la misma luna, a todo lo creado.

3 Es también superior al sol, tal y como reza el Corán (42,11): *"No hay nada que se Le asemeje"*.

4 El manuscrito propiedad de Nicholson tiene aquí ligeras variaciones respecto del orden de la edición que nosotros manejamos, que es la misma que usaron M.Gloton y V.Cantarino. Las notas de Ibn ᶜArabī señalan que este verso se apoya en el pasaje coránico referido a Dios (20,5): *"El Compasivo se ha instalado en el Trono"*. Señala igualmente acerca del problema de la preexistencia del Universo respecto de la Creación un dicho del Profeta: *"¿Dónde estaba Dios antes de que se creara el Trono. Se encontraba en una nube más allá de la que no había atmósfera"*.

5 La herida *(ŷurḥ)* que a la mente o conciencia *(ḍamīr)* causa por su grandeza y luminosidad concebirla, quiere decir que siendo ésta inmaterial, cuánto más daño no le haría a un sentido orgánico, carnal, como los ojos.

6 Insiste en esta idea del verso anterior de la sutileza del espíritu, para que sea percibida por los sentidos.

7/8 Toda calificación *(nuᶜūt)* es limitada, por lo que los Nombres divinos expresan cualidades o atributos que tienen un reflejo material, pero continúan más allá de estos en esferas que no son perceptibles para el común de los hombres.

9 Se refiere a que las monturas del gnóstico, que son sus aspiraciones *(himam)* espirituales, se fatigan por el esfuerzo y el largo camino de la búsqueda, llegando a descansar, mientras que la especulación racional *(dalīl)* pretende llegar al conocimiento de Dios, a la estación suprema *(maqām aᶜalā)*, lo que no es posible.

10 Su contacto transmuta *(taḥawwul)* la condición del hombre en el gnóstico, lo espiritualiza *(raḥwana)* insuflándole el deseo amoroso *(ᶜišq)*, llevándole a la última morada *(dar al-ajīr)*, más allá del mundo de las formas.

11 Su pureza espiritual *(julūṣ rūḥāniyyati-ha)* no puede mancharse con las substancias que pertenecen al dominio de la materia pesada *(dar al-ṭabīᶜa)* y de sus sombras.

XLV

¿DÓNDE ESTÁN?

1 ¿Dónde están las que amamos?
¡Por Dios, decidme, dónde están!

2 Tras haber visto su forma,
¿me harás ver tú su esencia?

3 ¡Las he buscado tanto, tanto!
¡Que supliqué unirme a ellas!

4 Ya no temo alejarme
ni estar en su presencia.

5 ¡Entre su lejanía y vecindad tal vez mi suerte se halle!

6 ¡Y mis ojos gocen con ellas,
sin preguntar por dónde se encuentran!

Esta oda trata del corazón del gnóstico y de su acceso, más allá de las formas, al conocimiento divino a través del Nombre de Dios. Los seres amados son los espíritus superiores, manifestaciones directas de la Esencia.

1 Las amadas son los espíritus superiores: va buscando unas realidades que no tienen localización espacial *(gayr al-mutaḥayyizāt).*

2 Su apariencia *(tayf)* en el mundo de las formas y los fenómenos *(ʿālam al-tamaththul)* es distinta de su esencia *(ʿayn),* o realidad *(ḥaqīqa)* en el mundo de las presencias sutiles *(ʿālam al-lutf).*

3 La dicotomía entre unión *(waṣl)* y distancia *(bayn)* es vital en la comprensión del sufismo, como del misticismo en general: la lucha por la unión, que hasta la muerte siempre será pasajera. Según la nota que Ibn ʿArabī hace a este verso, es una referencia al pasaje coránico (6, 94): *"Se han roto ya los lazos que con ellos os unían. Se han esfumado vuestras pretensiones".*

4 La irradiación de su brillo me consumiría. Juega con el término *bayn,* que puede significar según el contexto tanto lejanía como proximidad, recogiendo así la figura de la paradoja *(ŷamaʿ al-aḍḍād),* utilizada en ocasiones por Ibn ʿArabī; ver los versos (XX,19) y (XXX,10) así como sus notas.

5 Confía en que la divina providencia *(ʿināya ilāhiyya)* haya previsto en su preeternidad *(qidam)* eliminar esa permanente contradicción entre la proximidad y tal alejamiento.

6 Mis ojos gozan *(li-tanʿam)* con ellas sin preguntar dónde *(ayna)* están, puesto que ya estoy junto a ellas y ellas están junto a mí *(ḥuḍūrihum ʿindī)*.

XLVI

GUERRA DE AMOR

1 Una guerra de amor hay entre mis entrañas y sus ojos,
y en esa contienda mi corazón agoniza.

2 Sus labios son oscuros y su boca tan dulce,
que a las abejas en su blanca miel se asemeja.

3 De firmes piernas, rostro como la luna,
en sus mejillas el rojo del atardecer (se inflama):
¡caña es sobre las dunas!

4 Bella y enjoyada, aun doncella,
unos dientes blancos como el rocío descubren su sonrisa.

5 En su gravedad es esquiva, y en el amor como en un juego se solaza.
¡Entre la severidad y el juego está la muerte!

6 Como es sabido, nunca cae la negra noche,
sin que le suceda el respiro de la mañana.

7 Y jamás pasan los vientos del este a través de un jardín, custodiado
por vírgenes de altivos pechos

8 Sin que (las ramas) se arqueen, y exhalen el aroma
que las flores desprenden.

9 Al céfiro pedí que sobre ellas me diese pistas,
y respondió: ¿para qué quieres saberlo?

10 "Las dejé en su peregrinación en Al-Abraqayn, en Birk Al-^{c}Imād y
[Birk Al-^{c}Amīm".

11 (Como) ellas no se asientan en tierra alguna, (al viento) pregunté:
¿dónde está su refugio? para que los corceles de mi deseo las busquen.

12 Mas es absurdo, no existen sino en mi pensamiento.
¡Donde yo me hallo, la luna llena se encuentra! ¡Vigila pues!

13 ¿No es mi imaginación su Oriente ni su ocaso mi corazón? Cesaron pues los malos augurios del *garab* y del *bān*.

14 Ya no grazna el cuervo en nuestra morada,
ni desgarra la armonía de nuestra unión.

Como la mayoría de los poemas del Tarŷumān, especialmente estos últimos, trata éste de la teofanía en el corazón del gnóstico, que es receptor de los Nombres divinos en los "lugares supremos de la contemplación", los que se abren al buscador a lo largo de su camino.

1 El combate de la pasión *(ḥarb al-hawā)* ocurre entre los dos mundos: el "material", de los cuatro elementos *(bayn ᶜālam al-ajlāṭ)*, al que pertenece el buscador, y los puntos teofánicos o lugares supremos de la contemplación *(manāẓir al-ᶜulā)*, simbolizados por los ojos de la amada, pues el corazón de aquél se siente encerrado y desgarrado entre estos dos orbes contrarios.

2 Los labios rojos oscuros, indicadores de las realidades escondidas o secretas *(umūr gaybiyya)*, como los ojos, son signos de la Divina sabiduría que se halla en los *"lugares supremos de la contemplación"*.

Las abejas apuntan aquí al gusto *(dhawq)* y a la inspiración *(waḥy)*; véase el importante lugar de estos insectos y su producto, la miel, en el Corán(16,68-69).

3 Este es el tópico de belleza de la mujer árabe establecido desde la poesía preislámica, metáfora que recorre inalterable e incombustible prácticamente toda la literatura árabe. En el caso de Ibn ᶜArabī, según él mismo señala en sus notas, por el rostro como luna se refiere a lo oculto, que este astro nocturno representa; mientras que la pierna es una referencia al pasaje coránico (68,42): *"El día en el que las cosas se pongan mal y sean invitados a prosternarse, no podrán"*. Las dunas *(kuthub)* por su parte aluden, con sus arenas cambiantes, a lo contrario a la permanencia *(qayyūmiyya)*.

4 Las joyas de la doncella son los Nombres divinos, de los que uno de ellos *"Ŷamīl"*, quiere decir justamente el Bello, mientras que el ser virgen significa que nadie la ha conocido nunca, en referencia a uno de los pasajes coránicos que describen el paraíso (55,56): *"Estarán en ellos las de recatado mirar, no tocadas hasta entonces por hombre ni genio"*. Los blancos dientes apuntan a la pureza y transparencia de los lugares de la contemplación *(ṣāfiya al-mašhad)*.

5 Es inaccesible, y como la muerte, causa angustia a quien la ama. Utiliza dos palabras contrapuestas al principio y fin del primer hemistiquio del *bayt*, gravedad o seriedad *(ŷidd)* y juego *(laᶜb)*. Desclara posteriormente que entre estos dos extremos se halla la muerte, es decir, el amante perece ante los rigores de tan irreconciliables cabos.

6 Con la noche y la mañana, se refiere a que a todo lo oculto le corresponde un aspecto manifiesto; se trata del muy conocido par de opuestos de la literatura sufí y universal "interior-exterior" *(bāṭin/ẓāhir)*, que tiene su antecedente último en la celebérrima máxima hermética de la "Piedra Esmeraldina": "así como es arriba es abajo".

7/8 El viento del este representa la manifestación divina *(arwāḥ taŷalliyyāt)*, mientras que los jardines son los corazones y las vírgenes las presencias sutiles de la Divina sabiduría. El arqueo de las ramas es una referencia a la distinción entre la inmutabilidad *(ʿaṭf al-qayyūmiyya)* y el cambio propio de los seres engendrados *(al-qā'imīn bi-l-akwān)*. Por el aroma de las flores se refiere a la difusión de los conocimientos.

9/10 Le pide a los vientos o soplos espirituales *(arwāḥ)* del alba que le indiquen dónde están los campamentos de las amadas. Posteriormente hace uso de un supuesto topónimo: Al-Abraqayn, el lugar de las dos manifestaciones *(mašhadayn)*, la Esencia *(dhāt)* bajo los dos aspectos de Contemplador *(šāhid)* y Contemplado *(mašhūd)*. Los otros dos topónimos son reales, y se encuentran en la tierra de peregrinación del *Ḥiŷāz*.

11 Ellas no se asientan en tierra alguna, sino que se establecen en la estación del "matiz" *(al-tamakkun fī maqām al-talwīn)* o del cambio, que según la nota de Ibn ʿArabī, y a decir de los buscadores de la Verdad *(muḥaqqiqīn)*, es la estación más elevada. Los "corceles de mi deseo" *(šawq)* corren libres sin importar o no que se fijen.

12 Este verso es una referencia directa a un famoso dicho del Profeta *(ḥadīth)*: *"Ni Mi tierra ni Mi cielo me contienen, mas el corazón del fiel creyente Me contiene"*.

13 Se trata del momento en el que ella se manifiesta a través de las formas del mundo de la similitud *(ʿālam al-tamaththul)*. El *garab* es un árbol que en este contexto expresa un mal augurio, cercano fonéticamente a *(gurba)* =exilio, y el *bān*, otro árbol, cercano a *(bayn)* =separación.

14 En el Tarŷumān se emplea en diversas ocasiones el cuervo como pájaro del negro augurio de la separación (de la raíz *GaRaBa* =ocultarse, alejarse). Aquí expresa que no es posible tal separación, sino la unión *(šaml)*, que queda fija en el corazón y ningún velo puede ya desvanecerla.

XLVII

¿QUIÉN PUEDE SOPORTAR LA ANGUSTIA DEL AMOR?

1 ¿Oh, paloma del bān en Dhāt al-Gaḍā,
me aplasta la carga que sobre mí pusiste.

2 ¿Quién puede soportar la angustia del amor?
¿Quién, tragar de golpe la amargura del destino?

3 (Fue tanta) mi pasión y congoja, que me hicieron decir: ¡Ojalá me
cure quien enfermar me hizo!

4 (Pero) pasó burlona por mi puerta, escondiéndose y
tapándose con su velo hasta alejarse.

5 ¡No me duele el que de mí se oculte,
sino tan sólo el que se vaya!

Estos versos tratan acerca de las tribulaciones y dificultades del gnóstico a lo largo de su infinita senda, vistas metafóricamente como las penalidades, también sin cuento, del amante.

1 La paloma simboliza la Sabiduría absoluta, mientras que Dhāt Al-Gaḍā se refiere a los estados ascéticos de mortificación *(aḥwāl al-muŷāhadāt)*, en alusión a la "carga" que aparece en el Corán (33,72): *"Propusimos el depósito a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero se negaron a hacerse cargo de él, tuvieron miedo. El hombre en cambio se hizo cargo. Es ciertamente muy impío, muy ignorante"*.

2 Son las pruebas *(šaŷw)* y las angustias o dolores *(ālām)* del amor que están decretadas por Dios, pero que no concuerdan con la naturaleza del alma *(ṭabīʿa al-nafs)*.

3 La pasión abrasadora *(ḥurqa al-hawā)* le hace expresar la paradoja de que sea la preocupación por la amada la que le cure de la enfermedad que la causa su contemplación.

4 Los que pasan son los divinos pensamientos *(jawāṭir ilāhiyya)*, que vienen y parten de la mente en unos instantes, sin permanencia *(iqāma)*, sino como relámpagos *(burūq)*. El velo que la tapa y el alejamiento hacen alusión a lo oculto *(gayb)*.

5 El gnóstico sabe que Dios permanecerá indefinidamente oculto *(al-haŷab)*, pues existe una insalvable distancia ontológica, aunque precisa del hecho sobrenatural de la teofanía, de la inesperada mostración, de la que habla todo el Tarŷumān bajo la forma de la bella Niẓām, hecho que intermitentemente le ratifica la continuidad de la velada presencia de lo sacral.

XLVIII
¿TENÉIS CONSUELO?

1 ¡Oh, camellero, desvíate en Sal^{c},
y detente junto al bān de Al-Mudarraŷ!

2 ¡Llámalas, invocando gracia y piedad!
¡Oh, mis señores! ¿tenéis consuelo (para mí)?

3 En Rāma, entre Al-Naqā y Ḥāŷir,
una muchacha aguarda en su litera.

4 ¡Qué belleza la de esa niña,
tan blanca, que como antorcha alumbra a quien en la noche camina!

5 Perla es, y oculta está en una concha
de negros cabellos como el azabache.

6 Perla, en cuya búsqueda se sumerge el pensamiento,
para no abandonar jamás las profundidades del mar.

7 Por su (dulce) cuello y la elegancia de sus coqueteos, quien la contempla la cree gacela de las dunas.

8 Como si fuera el sol de la mañana en Aries,
cruza los más altos círculos del Zodiaco.

9 A las más brillantes luces de la mañana deja pequeñas cuando alza su velo y (el rostro) descubre.

10 Entre el vedado y Rāma la llamé (diciendo):
¿Puede alguien ayudar a un joven que en Sal^{c} busca refugio?

11 ¿Es capaz alguien de socorrer a un muchacho en el desierto,
destrozado, abatido y con su mente confusa?

12 ¡Quién (iba a hacerlo)! ¡Salvar a un joven en sus (propias) lágrimas
ahogado, a quien el vino (sólo) en aquellos dientes emborracha!

13 ¡Quién iba a ayudar a un hombre abrasado por sus (propios) suspiros,
y de la belleza de esas cejas hecho esclavo!

14 Las manos del amor jugaron con su corazón,
y él no tiene culpa alguna.

Estas odas introducen en los modos de captación de las teofanías por parte del gnóstico, así como en los ciclos o etapas del amor místico. Tratan igualmente de la belleza sin límite de la manifestación divina y del ahondamiento en su contemplación. La visión sutil tras los velos de la manifestación, y el desgarro del amor por los esfuerzos que éste exige en la vía de la renuncia, son otros de los temas aquí presentes.

1 *"El conductor de camellos dirige las aspiraciones* (himam) *hacia lo absoluto,a la Verdad (al-ḥaq) para conocerla y contemplarla"*, según nos dice Ibn ᶜArabī en sus notas. El lugar donde se ha de bifurcar *Salʿ* es uno de los sitios santos del Islam junto a Medina *(maqām al-iḥrām al-yāthribī)*. El árbol *bān* designa la estación de la inmutabilidad *(maqām al-qayyūmiyya)* y Al-Mudarraŷ (=el escalonado) el carácter gradual del conocimiento, estación tras estación, más allá de la perplejidad *(ḥayra)* que causan los encuentros con lo desconocido.

2 Con llamarlas, se refiere a los Nombres divinos, expresados con la "lengua de la bondad" *(lisān al-istilṭāf)*. Rāma es uno de los lugares o residencias *(manāzil)* del despojamiento *(taŷrīd)* y de la singularización *(tafrīd)* en el camino espiritual *(ṭarīq)*.

3 La joven *(ŷriya)* es el conocimiento esencial y unitario *(maʿrifa dhātiyya aḥadiyya)*, que se halla entre Naqā y Ḥāŷir, la duna blanca *(kathīb abyaḍ)* y el lugar elevado. Se encuentra retirada en su palanquín, símbolo éste del corazón del gnóstico, en el que se refugia el conocimiento.

4/5 Es una alusión al viaje nocturno y ascensión a los cielos, en referencia al *(iŷrāʾ)* del Profeta. La perla *(luʾluʾa)* es la belleza y la nobleza ocultas *(šarīfa maknūna)*, qua para el conocedor brilla con un halo luminoso en la noche.

6 El pensamiento *(fikr)* se zambulle en el abismo *(luŷŷa)* del océano para buscar esa perla, pero se descubre insuficiente hasta en su estado más elevado para descubrir el secreto, que Dios otorga como una gracia al corazón que se desnuda de toda reflexión discursiva en esta búsqueda.

7 Esta gracia es vista en el mundo de las formas o similitudes *(ḥaḍrat al-tamaththul)* como una gacela de las dunas.

8 El signo de Aries *(ḥamal)* denota aquí la sublimidad *(ʿizz)* y grandeza *(kibriyā)* de su estación.

9 Cuando muestra su faz toda luz queda reducida a la nada.

10 *Sal*[c] es uno de los lugares de la Santidad divina *(ḥurma)*, el lugar adonde el joven *(fatā)* buscador llega tras un largo camino.

11 El joven está desorientado frente a la grandeza de la mostración divina, agotado pero ebrio de amor *(sakrān)*.

12 El joven *(fatā)* tiene en estos versos la acepción de noble *(futūwwa)* caballero, en relación con el versículo coránico (21,60): "*'Hemos oído', dijeron, 'a un mozo llamado Abraham (...)'*".

Ahogado por las lágrimas que le producen el conocimiento *(maʿārifa)* y la contemplación *(mušāhada)* de tamaña belleza, ahogado en el mar del conocimiento, *(al-baḥr al-ʿirfānī)* que es un mar sin orillas *(baḥr lā sāḥl lahu)*.

El Corán (47,15) habla de la *"Imagen del jardín prometido"*, que tiene entre otros *"arroyos de vino, delicia de los bebedores"*. No se refiere aquí al vino de la uva, sino al conocimiento del mundo sutil, que ofrece al gnóstico una especial exultación *(surūr)* espiritual, el que escurre por entre los dientes *(falaŷ)* de la Amada, que son en realidad los grados del conocimiento.

13 Un joven desarraigado *(iṣṭilām)* por su sufrimiento y abrasado *(muḥriq)* por sus lamentos al ser esclavo del amor que Ella ha despertado en él. Ibn ʿArabī señala en sus notas que la distancia que separa las dos cejas de la Amada, es la misma que separa a los dos visires *(wazīrayn)* de los dos imámes *(imāmayn)*, en referencia a la estación del polo *(quṭb)*.

14 Las manos del amor *(āyadī al-hawā)* significa que está el buscador bajo la égida *(taḥta ḥukmihi)* de la pasión, por lo que él no es culpable *(ŷunaḥ)* de ningún pecado *(ithm)*.

XLIX

LUNAS SOBRE LAS RAMAS

1 ¿Quién me mostrará a la de tintados dedos?
¿Quién, a la de lengua de miel?

2 Es una muchacha de firmes pechos,
virgen, bella y delicada.

3 (Como) las lunas llenas sobre las ramas, que nunca temen menguar.

4 En un jardín por dentro de mi cuerpo,
una paloma hay sobre las ramas del *bān*.

5 ¡Le ocurrió a ella como a mí!
¡Y muriendo de deseo, de amor se consume!

6 Gime por su amante, lamentándose de un destino,
que como a mí, también a ella alcanzó.

7 ¡Ay, tal es la separación de mis compañeros y (tan) lejos estoy del hogar! ¡Oh, días entre los días!

8 ¿Quién me llevará ante quien con mi tormento goza?
¡Cuán indefenso frente a su voluntad estoy!

Estos dísticos tratan de las etapas en el camino espiritual, de la dialéctica entre lo mutable y permanente, así como del tiempo existencial y de su superación por dicho camino o vía.

1 Por sus "tintados dedos" se refiere a la capacidad o poder fenoménico *(al-qudra muḥdatha)*, detrás de la que se oculta el poder eterno *(al-qudra al-qadīma)*.

2 Los pechos bien formados, son los contenedores o receptáculos de las Ciencias, que por otra parte son vírgenes, es decir, están protegidas por un velo natural, tienen belleza *(ŷamāl)* y pudor *(ḥayā)*.

3/4 Son lunas llenas *(al-budūr)* que no menguan porque tienen la perfección *(kamāl)* y la plenitud *(tamām)*.

El jardín *(rawḍa)* posee la cualidad de lo protegido y aislado *(infirād)*, que se encuentra en su cuerpo, y allí una paloma *(ḥamāma)* se manifiesta graciosa y espi-

ritualmente en su atributo de inmutabilidad *(qayyūmiyya)*, el que va más allá de toda similitud o parecido *(ištirāk)*. Señala Ibn ᶜArabī que algunos sufíes compañeros suyos sostienen que el hombre no tiene posibilidad de contar con este atributo de inmutabilidad *(inna al-qayyūmiyya lā yatajallaq biha)*.

5 Ese morir de deseo *(šawq)* es una referencia, según Ibn ᶜArabī al pasaje coránico (3,31): *"Di: `si amáis a Dios, ¡segidme! Dios os amará y os perdonará vuestros pecados'"*, y (5,54): *"¡Creyentes! Si uno de vosotros apostata de su fe... Dios suscitará una gente a la cual Él amará y de la cual será amado"*.

6 Gime por su amante: la forma universal o cósmica *(al-ṣūra al-ŷāmaᶜ)*, lamentándose por el destino, es decir, por el mundo de las formas y el tiempo, sujetos a constantes cambios.

7 El aislamiento al que le ha llevado su largo camino de búsqueda le ha separado de su naturaleza *(ṭabīᶜa)* y le hace verse lejano de su compañero, de su origen. Ese compañero es un gnóstico en quien su yo actúa como un velo que le oculta a su Señor.

8 El buscador está sólo, se ha aventurado más allá de los límites conocidos *(firāq al-iṭlāq)*, y no sabe si tendrá defensas, protección, en el momento de la manifestación esencial, de la teofanía.

L
MUERTO POR LAS MIRADAS

1 ¡Ay, la traidora, que con sus trenzas
parecidas a víboras a quien se le acerca ataca!

2 Se inclina suavemente, lo derrite,
y sobre el lecho abandona al moribundo.

3 Con el arco de las cejas las flechas de su mirada dispara. ¡Por cualquier lugar que llegues eres hombre muerto!

Estos versos discurren acerca de la fuerza sin límite del amor, y de cómo hiere de muerte al amante, de cómo el gnóstico deja de preocuparse en su vida de cualquier otra cosa que no sea el amor divino.

1 Quien se enamora de las Ciencias del Misterio *(al-ʿulūm al-gaybiyya)* y de la presencia de la reverencia y la majestad *(ḥaḍrat al-hayba wa-l-ŷalāl)* es como quien se enamora de una mujer traicionera, siendo mordido como por una víbora en su amor *(ladhīʿan bi-ḥubbihi).*

2 Sigue con esta imagen de reptil que muerde o pica, dejando a la víctima tendida sobre el lecho *(firāš),* agonizante por el veneno del amor.

3 Dispara flechas con sus cejas, y mata al gnóstico en los *"lugares elevados de la contemplación" (al-manāẓir al-ʿulā).* El amante es muerto *(qatīl)* en sentido metafórico *(fanāʾ),* desaparece su *"yo"* en la contemplación, en cualquier situación o por cualquier lugar geográfico que acceda a tal visión.

LI

EL PODER DEL AMANTE Y EL DEL AMADO

1 En Dhāt Al-Aḍā᾽ y en Al-Ma᾽zamān, en Bāriq, en Dhū Salam y en Al-Abraqayn, al viajero en la noche,

2 Se le aparecen brillos de sonrisas en los destellos de las espadas, y exhalaciones de almizcle que nadie puede percibir.

3 Si con ellas entra en combate le atacan con los sables de sus miradas, más si (firman) la paz el camino le allanan.

4 Nosotros y ellas gozamos de perecidos placeres,
pues (mientras) el amado detenta el poder, el amante (también) [guarda el suyo.

Este poema trata de los poderes y atributos del gnóstico en el lento avance de su camino, así como de los peligros que le acechan en la senda del amor divino.

1 Los nombres de este primer verso no son en absoluto topónimos, sino distintas indicaciones simbólicas: Dhāt Al-Aḍā᾽ hace alusión a la estación de la luz, Al-Ma᾽ zamān, a cuanto el alma experimenta entre los dos mundos, el sutil y el palpable, y Dhū Salam, el lugar de paz al que el alma llega tras su ascensión entre las entidades espirituales *(ahl al-ma᾽ārīŷ)*. Al-Abraqayn es el lugar de los dos rayos o fulgores de la mostración divina.

2 La gracia *(lutf)* se manifiesta con estos brillos sutiles, evanescentes, al tiempo que penetrantes, como el perfume del armizcle.

3 Este verso trata sobre el aspecto paradójico ira/benevolencia de Dios: *"los sables de las miradas"* y la *"paz"*, en alusión al versículo coránico (44,49): *"¡Tú eres `el poderoso', `el generoso'!"*

4 *"Parecidos placeres"*, es una referencia a que el hombre fue creado a imagen *(ṣūra)* de Dios. La posesión -de *(mulk)* =soberanía, autoridad, poder real- del amado *(mulk li-ma῾šūq)* y la del amante *(mulk li-῾ašīq)* se influencian *(raṣarruf)* mutuamente, según sus estados y afinidades.

LII

CORAZÓN PRENDIDO

1 Gocé de la estancia en Raḍwā, de su jardín,
de su pasto y (fresca) agua.

2 ¡Ojalá sepan quienes amo cuán fértil es,
y allí se detengan y descansen!

3 Pues mi corazón a ellas está atado,
y escuchan cuando el camellero con su canto las apremia.

4 Al unírseles las bellas para atravesar el desierto,
gritando le oirás tras sus monturas.

5 Si hacia al-Zawrā᾽ se dirigen, (mi corazón) va por delante, y si es
hacia Ŷarᶜā᾽ también allá hará un alto.

6 Ningún gozo hay sino donde ellas residen,
pues el pájaro de la buena suerte con ellas tiene sus polluelos.

7 Mi miedo y el que por ella tengo lucharon,
sin que ninguno ante su adversario cediera.

8 Mientras que su esplendor mi vista ciega,
el sonido de mi llanto sus oídos ensordece.

Este poema trata de la ascesis del gnóstico como camino obligado en su evolución espiritual, así como acerca de la sutileza de sus sentidos en la percepción de la realidad.

1 Raḍwā, que forma un juego de palabras con *rawḍa* (=jardín) designa a un lugar fértil y montañoso, aludiendo a la estación de la satisfacción *(maqām al-riḍā)*. Las aspiraciones *(himam)* simbolizadas por el camello, hacen un alto en tan agradable lugar de pastos y agua pura, que sugieren metafóricamente las condiciones de la subsistencia espiritual *(ṣafā᾽al-ᶜayš)*.

2 Por quienes ama se refiere a los gnósticos, que hacen una parada en tan grato lugar a lo largo de su viaje esencial *(safar al-maᶜnawī)*.

3 El corazón del buscador está atado o suspendido *(muʿallaq)*, y para él es una realidad inherente *(taʿalluq)*, y al que pertenecen los secretos *(asrār)* íntimos de la existencia. Las apremia en su ida hacia Dios.

4 El desierto representa la estación de la desposesión *(maqām al-taŷrīd)*, así como los camellos las aspiraciones del corazón que trascienden al cuerpo.

5 Al-Zuwrā se refiere a la presencia del Polo *(ḥadrat al-quṭb)* y nombra a la ciudad de Bagdad por el paso del Tigris *(āzwar)*; procede el supuesto topónimo de la raíz *ZaWaRa*, que da la idea de inclinación *(mayl)*, de tendencia hacia lo alto.

El que su corazón va por delante se refiere a que este órgano sutil se anticipa a sus pensamientos y deseos.

Al-Ŷarʿāʾ es el lugar donde se mortifica el gnóstico *(mawṭin al-muŷāhadāt)* en su largo camino, procede de la raíz *ŶaRaʿa*, que da la idea de tragar, sorber, como si el gnóstico mismo fuese sorbido por sus duros ejercicios.

6 El gnóstico busca sólo lo que le es afín *(mawāṭin)*.

7 Le habitan dos temores, por Ella y por sí mismo: el miedo hace que le tiemblen los ojos por la manifestación de la gloria *(subuḥāt)* de la Amada, en referencia al Corán (7,143): "*Cuando Moisés acudió a Nuestro encuentro y su señor le hubo hablado, dijo: `¡Señor! ¡Muéstrate a mí, que pueda mirarte!´ Dijo: `!No me verás! ¡Mira en cambio, la montaña! Si continúa firme en su sitio, entonces Me verás´. Pero cuando su Señor se manifestó a la montaña, la pulverizó y Moisés cayó al suelo fulminado. Cuando volvió en sí dijo: `¡Gloria a Ti! Me arrepiento y soy el primero de los que creen´*". Miedo por Ella se refiere a que sus oídos sean asaltados por los gemidos del gnóstico.

8 El objeto del deseo *(maṭlūb)* se hace presente al gnóstico bajo una forma sutil *(ṣūra barzajiyya)*, perteneciente al mundo de las ideas o arquetipos *(ʿālam al-mithāl)*. Cuando éstos descienden al amante, para captarlas debe darles una forma palpable, una expresión *(ʿibara)*, tal y como actúan las parábolas de la tradición profética, que apuntan a otra realidad a partir de una imagen comprensible.

LIII

EL ABRAZO DEL ADIÓS

1 Abrazados, como una letra doble nos ves,
al encontrarnos (dispuestos) para el adiós.

2 La mirada distingue sólo uno,
aunque dos son nuestros cuerpos.

3 Por mi delgadez y Su luz, ¡tal es así!
(Y) si no fuese por mi llanto, invisible sería.

Estos breves versos tratan de la ineludible integración del cuerpo y el alma en la búsqueda espiritual.

1 La doble letra *(ḥarf mušaddad)*, la consonante geminada, forma un doble exacto. El alma *(nafs)* se separa del cuerpo *(ŷism)* y vuelve a juntarse indefinidas veces en el camino espiritual, hasta separarse finalmente con la muerte. Aun siendo dos, el ojo no aprecia más que una unidad *(šajṣ wāḥid)*.

2 Respecto a esta siempre difícil relación cuerpo/alma, de cuya vecindad ambos salen beneficiados por el conocimiento *(maʿārifa)*, nuestro Šayj Al-Akbar cita en sus notas un verso de Al-Ḥallāŷ:

¡Yo soy a quien yo amo y a quien amo soy yo!

Por ello el ojo de la esencia no ve en esa paridad mas que a un solo ser.

3 La luz del Ojo de la Esencia transciende esa aparente dualidad con la visión interna *(baṣar)*. Significa que si no fuese por el amor del gnóstico, sería invisible, a lo que Ibn ᶜArabī cita un verso de Al-Mutanabbī:

Si no te hubiera dirigido la palabra,
ni me hubieses visto.

LIV

TODOS TIENEN UN COMPAÑERO

1 Dicen que los soles están en la cúpula celeste.
Pues ¡dónde habita el sol, sino en el firmamento!

2 Cuando un trono sobre su pedestal se erige,
no falta sino un rey que en él se siente.

3 Cuando el corazón de la ignorancia se libera,
hace que sobre él el ángel descienda.

4 Tomó Él posesión mía y yo de Él,
pues cada cual a su compañero posee.

5 Que yo soy suyo es claro,
y que Él es mío, porque dice: ¡Ven!

6 ¡Camellero, apártate del camino,
y no sigas más allá de Dār Al-Falak!

7 Cerca de Al-Musannā hay una casa en la orilla,
que ningún consuelo te ofrece.

8 Ojalá el Señor del deseo
sobre tus hombros mi amor y mi pena pusiera.

9 Pues ni Zarūd ni Ḥāŷir o Salam son mansiones que te aflijan.

10 Para aliviar el ardor de tu pasión buscaste la (fresca) nube de la unión,
pero sobre ti no llegó a pasar.

11 ¡Te sometiste a la gloria de su Poder!
¡Ojalá que así como te humilló mostrase amor por ti!

12 ¡Ay, si así como en su Majestad rehusa darse a conocer Amante,
dejara mostrar hacia Él tu amor!

Estos dísticos tratan sobre el hombre, sobre el ser creado, no sólo como representante de Dios, sino formado a Su imagen. Discurren igualmente acerca de la presencia de los Nombres divinos en el corazón del gnóstico, como luces imperecederas.

1 La cúpula celeste irradia en el corazón "redondo" *(istidār)* del gnóstico, en referencia al conocido *ḥadīth: "Ni los cielos ni la tierra Me contiene, mas el corazón del creyente me contiene".*

2 Este verso es una referencia al pasaje coránico, en el que Dios advierte a los ángeles que va a crear al hombre con *"barro arcilloso"* (15,29): *"y cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él de mi Espíritu, caed prosternados ante él".*

En el versículo (82,7) se dice de la relación de Dios con el hombre: *"Que te ha creado, dado forma y disposición armoniosas".*

3 El ángel representa el más sublime de los seres sutiles de la creación. Es lo opuesto a las sombras y la ignorancia *(ŷahl)*. Actúa en la estación del despojamiento *(maqām ijlāṣ)*, donde se da el descendimiento de los seres espirituales *(rūḥāniyyāt)*, y con ellos, la Ciencia toma posesión del corazón del hombre.

4 A través del ángel, la divinidad toma posesión del hombre. Este está por aquél condicionado *(muqayyad)*, mas también Él por el hombre, en el sentido de que los Nombres divinos y sus capacidades se manifiestan a través de la percepción del ser humano y por los seres contingentes.

V. Cantarino traduce este verso con el pronombre ella, no así los demás, M. Gloton y R.A. Nicholson, pues en el texto árabe está claro el masculino: *tamallakanī wa tamallaktuhu*. Si este Él solo puede leerse como Dios confirmaría que no es poesía erótica a lo divino, sino directamente poesía mística, como afirma Ibn ᶜArabī.

5 Continúa con la lógica del anterior verso, y toma una frase del Corán (12,23), esa en la que una mujer dice al bello José *"¡Ven acá!"*. Los Nombres se manifiestan al recibirlos el hombre

6 Dār Al-Falak , o *"mansión de la esfera celeste"*, se encontraba junto al Tigris (en un lugar conocido como *Al-Musannā*), a las afueras de Bagdad, y era un monasterio o fundación dedicada al servicio espiritual de las mujeres *(mutaʿabbidāt)*, bastante insólito en la historia de las instituciones islámicas, frente a los relativamente usuales *(ribāṭ)* o *(janqa)* de los hombres.

7 Se refiere metafóricamente a la orilla de la vida y de la franqueza *(ṣidq)*. El lugar de Al-Musannā posee la connotación de un puesto elevado y luminoso, figuradamente como residencia del polo *(quṭb)* o representante de Dios en la tierra *(dār al-jalīfa)*.

8 *"¡Si Dios hubiera puesto sobre mí el peso del amor de otra manera!"*, exclama la nota de Ibn ᶜArabī, como queja frente a lo largo y árido del camino por entre valles y simas.

9 La pasión del alma es santa y pura, no está limitada por nada material o contingente (*mumkin*). Cita tres lugares de la contemplación esencial *(mašhad dhātī)*.

10 Atormentado por el calor de la pasión amorosa, busca el reposo, la *"nube de la unión"*, pero la busca materialmente, por lo que Ella le reprocha al gnóstico que *"¡si hubieras sabido que estaba próxima como tu oído y tu vista, no hubieras dicho eso!"*.

11 Aunque fue favorecido con su Conocimiento y la Gloria de su manifestación *(taŷallī)*, el gnóstico no llega a ser la deidad, por lo que el conocimiento de Ella, sigue siendo imperfecto *(ṭaᶜan)*.

12 Si hubiera descendido a ti con benevolencia *(luṭf)* e intimidad *(uns)*.

El rechazó este descendimiento *(tanazzul)*. *"Ah, si El te hubiera dejado estar en la estación de la familiaridad* (maqām idlāl) *para que tu alma se desvaneciese y tu centro secreto* (sirr) *se abriera, y no te mantengas en la estación en la que te encuentras"*.

LV
EL DESEO PRESENTE Y EL LEJANO

1 El deseo me aniquila cuando estás ausente y hallarte no me alivia.
¡Son (gemelos) pues los deseos, tanto en la lejanía como en la presencia!

2 Encontrarme con Él me trae cuanto nunca imaginé: ¡Una pasión
aún más fuerte es el (único) remedio!

3 Pues siempre que Le hallo, contemplo una figura que en su belleza
aumenta, tanto en esplendor como en majestad.

4 Remedio no hay para la pasión, que hacia la total armonía (Niẓām)
pareja crece a la belleza.

Como en todo el Tarŷumān, estos dísticos se ocupan de manera central de las teofanías en el corazón del gnóstico, así como de la dialéctica de éste con el Tú divino.

1/4 El buscador se encuentra en su deseo *(šawq)* atormentado, entre la ausencia *(gayb)* y la presencia *(maḥḍar)* del Ser amado, pues ni en una ni en otra encuentra paz, ya que estos opuestos cambian y se alternan de forma inesperada, como en toda relación amorosa, de ahí el título general de la obra: *"El Intérprete de los Deseos"*. Cuando el encuentro *(liqā')* tiene lugar se acrecienta *(yazīd)* su éxtasis amoroso *(waŷdhi)*; accede a una condición sublime *(ᶜalī)* que se remonta casi sin fin *(min ᶜalī īlā ᶜalā)*, identificándose a su Objeto amoroso, lo que no deja sin embargo de acrecentar su dolor *(fayazīd ālamahu)*.

LVI

COMO CORONA Y COMO VIRGEN

1 El (noble) palacio almenado de Bagdad
no es el castillo construido por Šaddād.

2 Como una corona sobre los jardines aparece,
como una virgen que en la más perfumada de las cámaras se descubre.

3 Y el viento juega con las ramas, doblándolas como para que se abracen.

4 Como si el Tigris fuese en su cuello un collar (de perlas), y el esposo
nuestro señor, guía e imam.

5 Él es el vencedor, y de (tales) califas quien mejor victoria (alcanza),
quien en la guerra no monta corcel.

6 ¡Dios le bendiga, cuando sobre una temblorosa rama la paloma
collarada por él se lamente!

7 Y resplandezcan así las sonrisas en todo su esplendor,
esas que a mis ojos hacen verter lluvias mañaneras.

8 ¡Son como el sol las doncellas! ¡Cuando cesa la llovizna brillan rutilantes!

Estos poemas tratan de la aproximación de los gnósticos a la función del *Quṭb*, referencia espiritual para los demás hombres, por ser un signo fidedigno de Dios en la Tierra.

1 Este verso es una alusión a la presencia del Polo *(ḥaḍrat al-quṭb)*. No es su residencia el palacio edificado por *Šaddād*, mítico arquitecto del *"Iram de las columnas"*, una ciudad citada por el Corán (89,7) y situada en algún lugar de Arabia, según las tradiciones islámicas tragada por las arenas por no sentir dicho arquitecto temor de Dios. Señala así, que aunque se encuentre sobre la tierra, no se trata del reino de este mundo *(mamlaka dunyawiyya)*, el lugar de la residencia del *Quṭb*.

2 Por la corona *(tāŷ)* se refiere a una posesión *(mulk)* más allá de los jardines, allende del límite del mundo inferior; es decir, apunta a los conocimientos *(ʿilm)* no ordinarios. Estos son como una virgen que se desvela, para dejar ver su rostro y su cuerpo en la cámara ante el gnóstico.

3 Las aspiraciones tienden a la inalterabilidad divina *(qayyūmiyya ilāhiyya)*, que por generosidad se inclina hacia ellas.

4 El Tigris es la estación de la vida *(maqām al-ḥayyāt)*, como si fuera un collar *(silk)* en el cuello de la esposa, siendo el esposo el *(quṭb al-ᶜālam)* o Polo del mundo, eje espiritual en esta tierra, encarnado en un guía *(hādī)*.

5 Quien está en guerra, y es el vencedor *(nāṣir)* en su lucha espiritual *(himma)*, es quien ha abandonado la esclavitud del cuerpo y sus necesidades *(markab ṭabīᶜi)*, tomando el camino hacia Dios.

6 Es estos versos de eco platónico, el alma es la paloma *(ḥamāma)* aprisionada en el cuerpo, ligada a la naturaleza y sus leyes. El ave se lamenta, pues recuerda su estado incondicionado, elevado y cercano al Creador.

7 Las luces de la divina contemplación *(anwār al-mušāhadāt al-fahwāniyya)*, procedentes de la Gloria del inaccesible *(ᶜazīz)*, son los destellos de sus sonrisas.

8 Las doncellas o vírgenes representan los estados espirituales que irradia el pudor *(ḥayāʾ)*, como un sol que apareciese radiante tras las nubes.

LVII

EL SECRETO ENCUENTRO

1 ¡Oh, soplo del viento, di a las gacelas del Naŷd
que fiel soy al pacto que (bien) conocen!

2 ¡Di a la joven que nuestra cita en el vedado es al alba del sábado,
en las colinas del Naŷd!

3 En el cerro rojo, junto a las lindes,
a la derecha del poste y los riachuelos.

4 Pues si lo que dice es cierto,
que por mí tiene el mismo angustioso deseo que yo siento,

5 Nos encontraremos en su tienda al calor del mediodía, en secreto,
para cumplir (así) la promesa.

6 Desvelaremos entonces la pasión que ambos padecemos:
las violentas tribulaciones y los dolores de nuestro amor.

7 ¿Son sólo sueños confusos, o albricias reveladas en la noche, ese
relato en el que mi felicidad descansa?

8 ¡Quizá quien los deseos creó les dé cuerpo,
y me ofrezcan rosas sus jardines!

Como la práctica totalidad de los poemas del Tarŷumān, éste trata de las mostraciones divinas o teofanías, tanto en su sentido más sutil e interno, como en el más palpable por los sentidos.

1 El viento es un medio sutil y espiritual *(raqīqa ruḥāniyya)* que los gnósticos usan entre ellos como medio de comunicación *(safīr)*. Las gacelas *(mahā)* del Naŷd aluden a los espíritus divinos *(arwāḥ)* de los que el gnóstico se ha separado en su descendimiento a la esfera terrenal *(haykal ṭabīʿi)*, pero con los que tiene un pacto *(ʿahd)* de regreso.

2 La joven *(fatāʾ)* de la tribu es un espíritu con el que el gnóstico está relacionado, y con quien tiene una cita *(mawʿid)* para reunirse en el espacio sagrado o

vedado *(ḥimā)*. Las colinas del Naŷd, en su simbología de lugar sagrado para el Islam, representan ese espacio elevado del que habla, fuera del mundo ordinario.

3 El cerro o colina roja es la estación de la Belleza *(maqām al-ŷamāl)*, poseedora, según las notas de Ibn ʿArabī, del color más bello, que se dice, es el rojo. Los lindes o mojones distinguidos representan la Unicidad *(fardāniyya)* interior o consubstancial a la Unidad *(al-aḥdiyya)*.

4 El deseo *(šawq)* que tiene el gnóstico de unirse a esos seres sutiles, y en última instancia a la divinidad, es el mismo, según la explicación de Ibn ʿArabī, que el que estos tienen por unirse a él. Con este equilibrio *(istiwā')* cesa el movimiento y la atracción *(ʿadam al-mayl)*, momento equiparable al sol en su cenit o al punto central de la circunferencia.

5 El secreto de la cita al calor del medio día es una referencia a la estación de la ocultación *(maqām al-katm)* que se da en el momento de la unión *(iŷtimāʿ)*. La promesa *(waʿd)* de la unión la marca la afinidad.

6 Este desvelar es la prueba a la que Dios somete a sus servidores , a la que se refiere el Corán (67,2): *"Es Quien ha creado la muerte y la vida para probaros, para ver quién de vosotros es el que mejor se porta. Es el Poderoso, el Indulgente"*.

7 Estos sueños vagos o confusos *(aḍgāth aḥlām)* aluden a la frase *"¡amasijo de sueños!"* del pasaje coránico en el que José interpreta su sueño al faraón (12, 43-57). En estos se da un divorcio entre el mundo corpóreo y el del espíritu, mientras que los sueños premonitorios *(bušra manāma)* son los pertenecientes a la revelación, que une los dos mundos: la intuición del más allá mediante los sentidos terrenos.

8 Evoca el destino *(qadr)* que ha de darse en esa circunstancia deseada, mientras que los jardines con rosas refieren a una experiencia espiritual *(dhawq)*.

LVIII

MI AMOR ES VERDADERO

1 ¿Existe un camino acaso hacia las bellas, hacia las (jóvenes) preciosas? ¿Tengo un guía que tras sus huellas me dirija?

2 ¿Poseo (acaso) una residencia junto a las tiendas de las dunas? ¿O una sombra al mediodía en los árboles del arāk?

3 ¿Habló (siquiera) la lengua de mi estado (interno) revelándome lo que ella dijo?: "!desea sólo lo que puedas conseguir!".

4 ¡Mi amor por ti es verdadero! repuse ¡Oh, cima de mis esperanzas! y por él mi corazón enfermó.

5 Como la luna naciente, que tras salir nunca se oculta,
sobre mi estrella polar te alzaste.

6 ¡Por mi vida! ¡Oh, tú, la más gloriosa en honor y belleza! ¡La sin rival entre las bellas!

7 Tu jardín húmedo está por el rocío y tus rosas florecen. Tu belleza es (con pasión) apetecida, y por todos aceptada.

8 Tus flores siempre sonríen y tierna es tu rama.
Cuando se dobla, los vientos ante ella se inclinan.

9 Tu gracia es seductora, tu mirada decidida,
y armada de ella, el jinete "sufrimiento" sobre mí se abalanza.

Estos versos hablan de las virtudes de la en apariencia dura ascesis, así como de las mostraciones que éstas procuran para el corazón del gnóstico.

1 Las bellas son los conocimientos derivados de la manifestaciones *(taŷalliyāt dhawqiyya)* del Nombre Ŷamīl (El Bello).

2 Las tiendas en las dunas son las estaciones de la divina Gracia *(maqamāt al-ʿaṭf al-ilāhī)*, mientras que la sombra del árbol del *arāk* simboliza la contemplación de la pura y santa Presencia *(ḥaḍra)*.

3 Esta estación se alcanza con un intenso y sincero esfuerzo *(iŷtihād)*, y no sólo con el deseo *(tamannī)*, por ello exclama: ¡desea sólo lo que puedas conseguir!

4 No se trata pues sólo de una apetencia, sino de un amor verdadero *(wadd ṣaḥīḥ)*, que le lleva a atravesar las dificultades *(irtikāb al-šadā'id)* para satisfacer al ser deseado, y éste se convierte pues en la *"cima de sus esperanzas"*.

5 La luna llena *(badr)* que nunca se oculta tras salir, apunta a su atributo de perfección *(kamāl)*, al tiempo que sugiere que la divinidad y las realidades esenciales *(ḥaqā'iq)* no se ocultan una vez que se han hecho manifiestas.

6 Se refiere directamente a la divinidad, que no tiene ser alguno asociado *(ištirāk)*.

7 El jardín *(rawḍa)* húmedo por el rocío, alude a las criaturas imbuidas de las divinas calidades *(ajlāq ilāhiyya)* que les son reveladas. Las rosas que florecen, por su parte, refieren a un particular y privilegiado lugar de la contemplación de la Belleza como atributo esencial.

8 Las flores son el conocimiento insuflado *(qabūl)* al corazón y las ramas la influencia espiritual que otorga el Tú como interlocutor supremo.

9 Tu gracia *(zarf)* es seductora *(fattān)*, y mirada sin ninguna ambigüedad, por lo que dice que el caballero *(fāris)* del sufrimiento o la prueba *(halwā)*, enviado por Dios sobre el gnóstico se avalanza, justamente para ejercer tal iniciación.

LIX

LOS DESEOS EN MINĀ CORONADOS

1 Una gacela hay en Ṭayba de mirada embrujada,
cortante como el filo de la espada.

2 Fue en ^{c}Arafāt fue (donde) supe cuanto de mí deseaba,
mas la paciencia me abandonó.

3 Y tal como el proverbio dice, en la noche de Ŷam^{c}, a Ella nos unimos.

4 ¡Falso es el juramento de la doncella!
¡No confíes (pues) en quien traiciona!

5 ¡Ojalá se perpetúen hasta el fin de mis días los deseos en Minā coronados.

6 Me enamoré en La^{c}la^{c} de la (única)
que el esplendor de la luna te hace ver.

7 (Ella, que) en Rāma lanzó las piedras, en Sabā un amor tuvo, y en
Ḥāŷir la prohibición violó.

8 Contempló los rayos cerca de Bāriq,
más rápidos que el pensamiento, cruzar la mente.

9 Y con las brasas de la pasión que habita mi pecho,
las aguas de Gaḍā se evaporaron.

10 Apareció en el *bān* de Al-Naqā,
con las perlas más recónditas como único adorno.

11 (Y) por temor al león emboscado,
retrocedió en Dhāt Al-Aḍā.

12 A mi corazón sometió en Dhū Al-Salam con su mirada,
lánguida y asesina.

13 Alerta estuvo en el campamento de ḥimā,
agachada en la duna, como complaciéndose de la herida desgarrada.

14 Y en ᶜAliŷ, de las garras del pájaro
supo cómo escapar.

15 Su palacio (Jawarnaq), allende de los cielos,
queda siempre más allá de quien mirarlo quiera.

Este hermético poema, de difícil lectura, por sus numerosas frases aisladas y en clave, sin muy claro sujeto y objeto, trata de la verificación del más alto conocimiento gnóstico, así como de la contemplación de la Unidad divina y su manifestación.

1 Ṭayba (nombre para la ciudad de Medina, hacia la que Muḥammad emigró desde La Meca en el 622, marcando así el inicio de la era musulmana o Hégira) tiene una gacela, en referencia justamente al grado del Profeta *(murtaba Muḥammadiyya)*. Las miradas fascinadoras que la gacela lanza *(naẓar ṣā'ib)*, la proyección del espíritu, influyen en el mundo de los elementos *(ālam al-imtizāŷ)*.

2 El monte ᶜArafāt representa la estación de la unión *(maqām al-ŷamᶜiyya)*, en la que se logra el conocimiento *(maᶜrifa)*. Ahí sabe cuánto del gnóstico quiere en su camino, mas se declara sin paciencia *(ṣabr)*, justamente una de las cualidades más ensalzadas por el sufismo.

3 *"Como dice el proverbio* (mithāl)*": "No saludó hasta que dijo adiós"*; es decir, su saludo fue su despedida. En la noche de Ŷamᶜ a Ella nos unimos *(ŷamaᶜnā)*: habitamos en la estación de la proximidad *(maqām al-qurba)*.

4 Dice: *"No confíes en un Atributo que no es autosuficiente y depende de Uno que no siempre realiza sus deseos"*, parece aludir a que el juramento *(qasam)* solo no basta si no es complementado con una férrea fe.

5 Los deseos coronados en Minā es la estación de la unión *(maqām al-ŷamᶜ)*.

6 Este estado es el símbolo de la dicha *(maqām al-faraḥ)*, procurada por el amor a La que es Única en su perfección, en la noche plena *(laylat al-badr)*.

7 Verso difícil, con frases e imágenes aparentemente inconexas: lanzó piedras en Rāma *(ramat mā kānat turrama)*, pues vio la realidad opuesta a lo que ella creía que era; tuvo un amor en ṣabā, fue atraída por la mostración divina; en Ḥāŷir violó la prohibición en la estación de la gloria suprema *(maqām al-ᶜizzat al-aḥmā)*: alcanzó el objetivo *(murād)*, pues negando la negación *(ᶜadam al-ᶜadam)*, se obtiene la existencia *(wuŷūd)*.

8 Los rayos son la manifestación divina de la Esencia. La rapidez con la que cruzan el espacio estos fenómenos lumínicos dan una imagen palpable de lo

repentino y sin estela material de la teofanía. Esta imagen aparece recurrentemente en el Taryumān.

9 Las aguas *(miyāh)* se evaporan por el calor interno: continúa con la imagen de la luz y el fuego como "cuerpo" de la manifestación divina.

10 La Amada se reveló de la más bella de las formas en el lugar sagrado de la visión *(mašhad al-ru'ya).*

11 Dhāt Al-Aḍā es el lugar de la iluminación, de la mostración del poderío y la nobleza simbolizados por el león *(asad).*

12 Dhū Al-Salam es el lugar de la sumisión *(istislām).* Su mirada que asesina (fātik) abre al corazón la visión *(fī bābi-l-ru'ya).* Los gnósticos se consumen en su contemplación de la Verdad *(naẓar al-ḥaqq),* lo que no sucede al común de los hombres, que no se conocen a sí mismos y carecen de esta apertura y visión interna.

13 El campamento de ḥimā es la estación de la Gloria divina *(maqām al-ʿizza),* agachada, inclinada con divina compasión. Investida de divinas cualidades *(al-tajalluq).*

14 Escapa de las garras del pájaro, pues no quería recibir a los espíritus, sino a Dios, mediante el conocimiento intuitivo *(dhawq)* y no por el conocimiento, según el dicho: *"Dios otorga sus regalos por mediación de los espíritus exaltados y a otros directamente".*

15 El palacio de Jawarnaq es el trono del reino de la Amada. Está al otro lado de los cielos, con el significado de que se halla más allá de la vista *(baṣar)* humana, en referencia a la aleya coránica (6,103): *"La vista no Le alcanza, pero Él sí que alcanza la vista. Es el Sutil, el Bien Informado".*

LX

DETENTE EN CASA DE LAS AMADAS

1 ¡Detente junto a las amadas, por los pactos protegidas!
¡Que las nubes viertan sobre ellas lluvias incesantes!

2 Aspira con pasión el viento que de su tierra llega,
para que sus bocanadas te digan dónde se hallan.

3 En el *bān* de Iḍam me las figuro,
donde el narciso silvestre crece, con el ajenjo y el katam.

Estos breves versos tratan del pacto o alianza de Dios con los Profetas y los gnósticos.

1 Las amadas son los espíritus sutiles, testigos de los pactos divinos *(al-mawāthiq al-ilāhiyya)* establecidos entre la divinidad y los Profetas. Las nubes de aguas generosas representan por su parte los conocimientos superiores que descienden sobre los gnósticos.

2 El soplo o hálito es una alusión al *ḥadīth: "Siento la respiración del Clemente soplar desde el Yemen"*, y se refiere a los espíritus *(arwāḥ)*.

3 Dice *"aẓunnu"* (=las pienso, o las sé) en el árbol de *bān*, donde hacen un alto en la estación de la manifestación y de la trascendencia *(maqām al-ẓuhūr wa-l-tanzīh)*. Iḍam es un lugar del Ḥiŷāz y significa los palacios divinos *(quṣūr ilāhiyya)*. El *ʿarār*, *šīḥ* y *katam* (plantas silvestres de diversas utilidades) desprenden un suave perfume *(aʿrāf ṭayyiba)* y son asimilados aquí a lo seres sutiles y espirituales.

LXI

EL ARRULLO SOBRE LA RAMA

1 ¡Oh, *bān* del valle, en la orilla del río Bagdad!

2 El arrullo de la paloma en la rama
me inunda de nostalgia por ti.

3 A la señora del consejo me recordó el triste canto.

4 Cuando sus tres cuerdas tañe,
te olvidas del hermano de Al-Hādī.

5 Y cuando su melodía sublime interpreta,
ya no sabes ni quién es Anŷiša, el camellero.

6 (Caminando) por Dhū Al-Jaṣamāt y Sindād
juro que el voto de Salmā recibí,

7 Y perdidamente me enamoré
de ésa que en Aŷyād vive.

8 Aunque (hasta al decir eso) yerro, pues es en lo más recóndito de mí donde mora.

9 La belleza misma pierde ante ella el juicio,
y el almizcle y azafrán sus perfumes exhalan.

Este último poema del Tarŷumān trata básicamente de la Belleza divina y de su sutil manifestación.

1 El *bān* simboliza el árbol de luz en la estación del *quṭb;* aquí se asimila al árbol bendito *"šaŷara al-mubaraka"* citado en la famosa azora de la luz (24,35). La orilla del río *(šāti')* indica la amplitud de la irradiación de la Misericordia *(ittisā' al-raḥma),* siendo Bagdad la estación del Polo *(maqām al-quṭb).*

2 El arrullo de la paloma es el estado estático *(ṭarab)* del espíritu. El que este se balancee sobre una rama indica el vínculo o la constitución de la humana naturaleza en la estación de la inmutabilidad *(al-naša'a al-insaniyya fī maqām al-qayūmiyya).*

3 La *"señora del consejo" (rabba al-nādī)* se refiere a que cada realidad detenta el poder *(ḥukm)* sobre su propio mundo.

4 Las *"tres cuerdas"* hacen referencia a las tres dimensiones de los cuerpos, al tiempo que a los tres Nombres: el de los dos imames y el del *quṭb*. Por Al-Hādī se refiere al hermano músico de un califa *ʿabbasī*.

5 *Anŷiša* era un camellero contemporáneo del Profeta, del que la leyenda decía que las monturas llegaban a morir de lo dulcemente que les cantaba.

6 Salmā, nombre de mujer, indica por su raíz trilítera *S L M* la estación de Salomón.

7 *Aŷyād*, plural de *ŷīd* (=cuello) es un lugar cercano a La Meca, y se refiere a la tráquea o sitio por el que circula la respiración. Por la que habita *(sakanat)* en *Aŷyād* alude a los soplos vitales *(maŷārī al-anfās)*, es la que tranquiliza *(sakanat)* al gnóstico.

8 Mora en lo más recóndito de mí, como el hígado *(kabad)*.

9 La belleza *(ŷamāl)* queda ante ella desconcertada por su hermosura propia o intrínseca *(min ḥusnihā)*. El almizcle *(misk)* y el azafrán *(ŷādī)* exhalan como espíritus su sutil al tiempo que penetrante aroma.

EPÍLOGO

QUE Dios tenga misericordia del autor y que (este libro) pueda sernos útil a los musulmanes. El motivo por el que comento este Tarŷumān, que compuse en La Meca –que Dios la ensalce y engrandezca– es porque así me lo pidió mi compañero Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh Badr bin ᶜAbd Allāh Al-Ḥabašī y el buen servidor y discípulo Ismaᶜīl bin Sawdakīn Nūrī, de la ciudad de Alepo. Estos oyeron decir a uno de los ulemas que desaprobaba cuanto había dicho en la introducción a este Tarŷumān acerca de las poesías y mantenía que mi intención era componer poesías amatorias, por lo que los secretos y verdades no eran ciertas, mas ¡Dios es Sabio! Este pretendía que cuanto yo decía de religión y piedad no era sino un pretexto para componer versos eróticos.

Puesto que nuestro discípulo Šams Al-Dīn Ismaᶜīl nos refirió estos hechos, comenté las poesías en Alepo, estando presente el referido jurista y teólogo, así como otros, procediendo al recitado en nuestra casa de los fragmentos por el qāḍī Ibn ᶜAdīm, Kamāl Al-Dīn Abū-l-Qāsim Ibn Naŷm Al-Dīn. ¡Que Dios le favorezca!

Por lo precipitado de nuestro viaje, acortamos el comentario en la fecha mencionada (en el prólogo). Mas cuando aquél hubo escuchado la lectura, dijo a Šams Al-Dīn Ismaᶜīl: *"después de esto no acusaré a ninguno de los de vuestra cofradía cuando se diga algo de teología o saberes, por la forma en que lo expresen"*.

Tal es el motivo de que haya comentado este Tarŷumān. ¡Dios sea alabado y bendecido! ¡De Él son el Poder y la Fuerza!